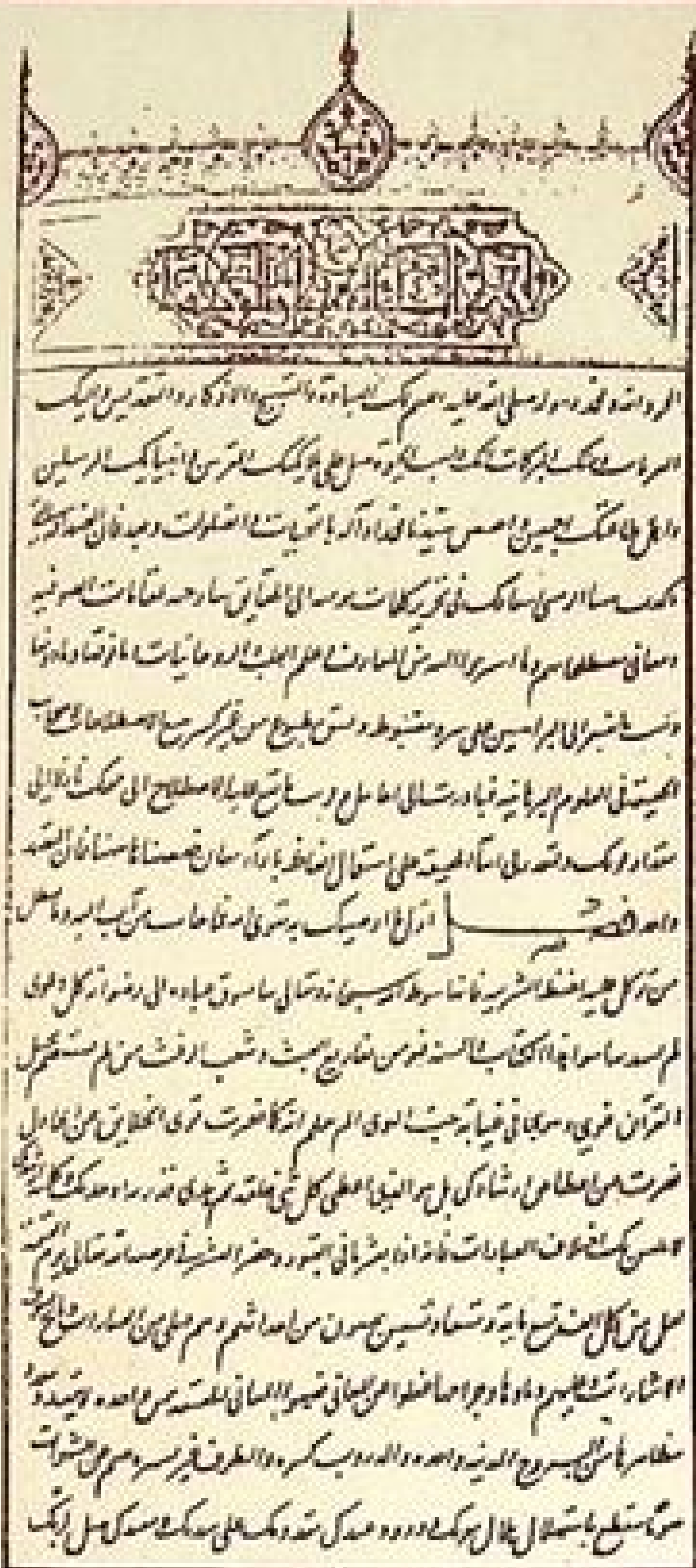
المجموعة الفلسفية

نصوص و دروس



أبو الفرج بن الجوزي والتصوف السني

الخلاف بين الفقه والتصوف في القرن السادس الهجري

الدكتورة مؤمنة بشير العوف

دار المشرق
بيروت


أبو الفرج بن الجوزي
والتصوف السني

أبو الفَرَج بن الجَوزيّ وَالتَّصَوُّفُ السُّنِّيّ

الخلافُ بينَ الفقهِ والتَّصوفِ في القرنِ السَّادسِ الهجريّ

الدكتورة مؤمنة بشير العوف



دار المشرق

دار المشرق ش م م،
ص.ب. ١٦٦٧٧٨
الأشرفية، بيروت ٢١٥٠ ١١٠٠
لبنان
http://www.darelmachreq.com

ISBN 2-7214-8107 -X

التوزيع: المكتبة الشرقيّة
الجسر الواطي - سن الفيل
ص.ب. ٥٥٢٠٦، بيروت - لبنان
تلفون: (٠١) ٤٨٥٧٩٣
فاكس: (٠١) ٤٨٥٧٩٦ - ٤٩٢١١٢
Website: www.librairieorientale.com.lb
E-mail: admin@librairieorientale.com.lb
Email: libor@cyberia.net.lb

مدخل

في مستهلّ هذا الكتاب المخصّص لاستخلاص آراء ابن الجوزيّ في التصوّف، لا بدّ من لمحة نوجز فيها تعريف التصوّف وشرطه وعلاقته بالفقه نتبعها بآراء ابن الجوزيّ في التصوّف السنّيّ. وسأنحو في ذلك منحيَيْن: الأوّل: إستعراض مَن ترجم لهم ابن الجوزيّ واستحسن سيرتهم من الصوفيّة، والمنحى الثاني: إستعراض مختارات معيّنة من نقده لبعض أعلام التصوّف. وسأركّز على نقد ابن الجوزيّ لسهل بن عبدالله التستريّ المتوفّى سنة ٢٨٣هـ/ ٨٩٦م، وأبي طالب المكّيّ المتوفّى سنة ٣٨٦هـ/ ٩٩٦م، وعبد الكريم القشيريّ المتوفّى سنة ٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م، وأبي حامد الغزاليّ المتوفّى سنة ٥٠٥هـ/ ١١١١م. وهؤلاء الأربعة هم أكثر الصوفيّة تعرّضًا لنقد ابن الجوزيّ. وقد يكون هناك أعلام صوفيّون هم دعامات أساسيّة للفكر الصوفيّ مثل الحلّاج (٣١٠هـ/ ٩٢٢م) والسهرورديّ الإشراقيّ (٥٨٣هـ/ ١١٨٧م) وهذا الأخير كان معاصرًا لابن الجوزيّ. إلّا أنّه لم يأت على ذكرهما إلّا بكلام عابر. وقد يكون ذلك لاعتبار ابن الجوزيّ أنّ كفر هؤلاء محقّق لا سيّما وأنّ كليهما قتلا بفتاوى الفقهاء. وأختتم الكتاب بذكر رأي ابن الجوزيّ في القضايا التي تتعلّق بأصول الفكر الصوفيّ وفروعه.

الفصل الأوّل

تعريف التصوّف السنّيّ وشرطه والأدوار التي مرّ بها

إختلف الدارسون في تحديد الزمن الذي ورد فيه لقب «الصوفيّ» في تاريخ الفكر الإسلاميّ باعتباره لقبًا مفردًا. فمنهم مَن يعتبر أنّ اللفظة وردت أوّل مرّة في النصف الثاني من القرن الثاني الهجريّ/ الثامن الميلاديّ، إذ نعت بها جابر بن حيّان، وهو صاحب كيمياء شيعيّ من أهل الكوفة، له في الزهد مذهب خاصّ. أمّا صيغة الصوفيّة التي ظهرت عام ١٩٩هـ/ ٨١٤م في خبر فتنة الإسكندريّة[١] فكانت فيما يراه المحاسبيّ والجاحظ[٢]، تدلّ على مذهب من مذاهب التصوّف يكاد يكون شيعيًّا نشأ في الكوفة. وكان عبدك الصوفيّ آخر أئمّته وهو من القائلين بأنّ الإمامة بالتعيين ولا يأكل اللحم، وتوفّي ببغداد حوالي ٢١٠هـ/ ٨٢٥م.

ويذهب أبو نصر السرّاج في تحديد تاريخ نشوء اللفظة (صوفيّ) إلى عهد الصحابة. فبعد أن ينكر أن تكون اللفظة محدثة، أحدثها البغداديّون يقول: «إنّه في وقت الحسن البصريّ (المتوفّى سنة ١١٠هـ/ ٧٢٨م) كان يعرف هذا الاسم». وكان الحسن قد أدرك جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ. وقد رُوي عنه أنّه قال: «رأيت صوفيًّا في الطواف فأعطيته شيئًا فلم يأخذه، وقال معي أربع دوانق فيكفيني ما معي»[٣].

(١) الكنديّ، قضاة مصر: طبعة غست، بيروت، ١٩٠٨: ص ١٦٢.

(٢) الجاحظ، البيان والتبيين: ١/ ١٩٤.

(٣) أبو نصر السرّاج، اللمع: ص ص: ٤٢-٤٣.

أمّا بالنسبة إلى معنى كلمة «صوفيّ» فإنّه من الصعوبة بمكان، استنادًا إلى مصادر الفكر الإسلاميّ في العصر الوسيط، تحديد تعريف مانع جامع «للصوفيّ». فالصوفيّ هو تارة الزاهد وطورًا العابد ومرّة العارف وأخرى الوليّ. فالزاهد كما يقول ابن سينا: «هو المُعرِض عن متاع الدنيا وطيّباتها. والعابد هو المُواظب على فعل العبادات من القيام والصيام والإكثار من النوافل. والعارف هو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديمًا لشروق نور الحقّ في سرّه»(٤). أمّا الوليّ فلفظها فيما يرجّحه أئمّة المفسّرين كالطبريّ والزمخشريّ والرازيّ يدلّ على معنى القرب. فوليّ كلّ شيء هو القريب منه في اللغة. والقرب من الله بالمكان والجهة محال. فوليّ الله مَن كان قريبًا منه بالصفة التي وصفها الله أي الإيمان والتقوى. وإذا كان العبد قريبًا من الله بسبب كثرة طاعاته وإخلاصه وكان الربّ قريبًا منه برحمته وفضله فهناك حصلت الولاية.

كما أنّ هناك مَن يربط بين التصوّف والكرامات وخوارق العادات، ويذكر الشيخ عبد الحليم محمود: «إنّ هذه الكرامات مسألة لا يأبه بها الصوفيّة كثيرًا. بل يعتبرونها من الأشياء اليسيرة التي تبعث السرور في قلب مَن يجريها الله على يديه، ولكنّه إذا فرح بها واكتفى، تدلّ على أنّه لم يبلغ بعد في التصوّف قدمًا ثابتة ولا درجات ممتازة»(٥).

أمّا شرط التصوّف الجوهريّ فهو أوّلًا أن يكون هناك استعداد فطريّ لدى المريد لا يغني عنه اجتهاد ولا علم مكتسب. وثانيًا الانتساب إلى شيخ. وهذا الشرط أكّده عدد من أئمّة الصوفيّة، منهم أبو يزيد البسطاميّ الذي يقول: «مَن لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان». ومنهم أيضًا الأستاذ أبو علي الدقّاق الذي يقول: «الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس فإنّها تورق لكن لا تثمر، كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نَفَسًا فنفسًا فهو عابد هواه لا يجد نفاذًا»(٦).

وقد ظهرت نزعة التصوّف السنّيّ في منتصف القرن الثالث الهجريّ إبّان اشتداد الخصومة بين أصحاب النقل وأصحاب العقل. يمثّل الفريق الأوّل الإمام

---

(٤) إبن سينا، كتاب الإشارات والتنبيهات (تحقيق سليمان دنيا): ص ص ٧٩٩-٨٠٠.
(٥) د. عبد الحليم محمود، المنقذ من الضلال.. مع أبحاث في التصوّف: ص ١٨٣.
(٦) القشيريّ، الرسالة: ص ١٨١.

أحمد بن حنبل، ويمثّل الفريق الثاني المعتزلة. وأصحاب النقل يقولون إنّ الدين نصّ تفسّره أسباب النزول واللغة والرواية. وأصحاب العقل يقولون إنّ الدين نصّ يفسّره العقل ويوضّحه. في ذلك الوقت ظهر الحارث المحاسبيّ (٢٤٣هـ/ ٨٨٨م) ليعلن أنّ هناك حلًّا آخر غير الاعتماد الكلّيّ على ظاهر النصّ، وغير الاعتماد الكلّيّ على تفسير العقل. فألّف كتابًا سمّاه فهم القرآن إلّا أنّه لم يعجب أصحاب النقل النصّيّين، لأنّه تحدّث في أمور لم يألفوها كالحديث في المحبّة والأنس والوحشة والقرب، كما تحدّث في الورع والزهد والخشوع الخالص لله.

وقد ذهب بعض الفقهاء الصوفيّة إلى اعتبار الصوفيّة من أهل السنّة بل ويعتبرهم ممّا امتاز به أهل السنّة فقط. من هؤلاء الإسفرايينيّ[٧] الذي يقول: «إنّ سادس ما امتاز به أهل السنّة هو علم التصوّف والإشارات، وما لهم فيه من الدقائق والحقائق لم يكن لأهل البدعة فيه حظّ... بل كانوا محرومين ممّا فيه من الراحة والسكينة»[٨].

ولكن التصوّف في الواقع هو نزعة من النزعات لا فرقة مستقلّة كالمعتزلة والشيعة وأهل السنّة، «لذلك يصحّ أن يكون الرجل معتزليًّا وصوفيًّا أو سنّيًّا وصوفيًّا، أو يهوديًّا أو بوذيًّا وهو متصوّف»[٩].

من المرجّح أنّ كون التصوّف أمرًا مشتركًا بين مذاهب مختلفة بل أديان مختلفة هو الذي حمل الفقهاء على معارضته لما قد يعلّق به من العقائد الأخرى المخالفة للشرع. لذا استمرّت المعارضة بين الصوفيّة والفقهاء، تعنف حينًا وتركد حينًا حتّى جاء الغزاليّ فأرسى قواعد التصوّف السنّيّ عندما ألّف كتاب الإحياء. ولكن ذلك لم يلغ معارضة الفقهاء لا سيّما أتباع الإمام أحمد

(٧) الإسفرايينيّ (٤١٨هـ/١٠٢٧م): إبراهيم بن محمّد بن مهران، أبو إسحاق عالم بالفقه والأصول. كان يلقّب بركن الدين. وهو أوّل مَن لقّب من الفقهاء نشأ في إسفرايين ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق فاشتهر. له مصنّفات، منها كتاب الجامع في أصول الدين، ورسالة في أصول الفقه. (أنظر حوله: ابن خلّكان، وفيات الأعيان: ١/ ٤. إبن العماد، شذرات الذهب: ٣/ ٢٠٩).

(٨) الشيخ عبد الحليم محمود، المنقذ من الضلال.. مع أبحاث في التصوّف: ص ١٧.

(٩) أحمد أمين، ظهر الإسلام: ص ١٤٩.

فاستمرّت حتّى عهد ابن الجوزيّ موضوع كتابنا هذا، ومن ثَمَّ الإمام ابن تيميّة (٧٢٨هـ/١٣٢٨م) وهو من كبار فقهاء الحنابلة، الذي تحدّث في رسالته الشهيرة «الصوفيّة والفقراء» عن الأدوار التي مرّ بها التصوّف فنراه لا ينكر أحوالهم إنكارًا تامًّا، وإنّما يعتبر شيوخهم مجتهدين في طاعة الله، وللمجتهد ثواب إنْ أخطأ وإنْ أصاب.

يحدّد ابن تيميّة ثلاثة أصناف للصوفيّة: صوفيّة الحقائق، وصوفيّة الأرزاق، وصوفيّة الرسم. أمّا صوفيّة الحقائق فهم الذين تكلّموا في سيرة الصوفيّ وأخلاقه. كقول بعضهم: «الصوفيّ مَن صفا من الكدر وامتلأ من الفكر، واستوى عنده الذهب والحجر»[١٠].

ويميّز ابن تيميّة في «صوفيّة الحقائق» نوعين من الصوفيّة: الصوفيّة الغلاة والصوفيّة المعتدلة. هؤلاء الغلاة يعتبرهم من المنتسبين إلى الصوفيّة، وفيهم مَن هو ظالم لنفسه عاصٍ لربّه، فيقول: «وقد انتسب إليهم طوائف من أهل البدع والزندقة، ولكن عند المحقّقين من أهل التصوّف ليسوا منهم كالحلّاج مثلًا فإنّ أكثر مشايخ الطرق أنكروه وأخرجوه عن الطريق، مثل الجنيد بن محمّد سيّد الطائفة وغيره. كما ذكر ذلك الشيخ أبو عبد الرحمن السلميّ في طبقات الصوفيّة وذكره الحافظ أبو بكر الخطيب في تاريخ بغداد»[١١].

أمّا الصوفيّة المعتدلة فيرى ابن تيميّة «أنّهم مُجتهدون في طاعة الله كما اجتهد غيرهم من أهل الطاعة. ففيهم السابق المقرّب بحسب اجتهاده وفيهم المقتد الذي هو من أهل اليمين وفي كلٍّ من الصنفين مَن قد يجتهد فيخطئ وفيهم مَن يذنب فيتوب أو لا يتوب»[١٢].

ويرى ابن تيميّة أنّ أرباب الصوفيّة يسيرون بالصوفيّ إلى معنى الصدّيق ويتوسّع في معنى الصدّيق فيقول: «وأفضل الخلق بعد الأنبياء الصدّيقون كما قال الله تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا﴾ (النساء: ٦٨/٤). ولهذا ليس عندهم بعد الأنبياء أفضل

(١٠) إبن تيميّة، مجموع الفتاوى: ١٦/١١.
(١١) م.ن: ١٨/١١.
(١٢) م.ن: ١٨/١١.

من الصوفيّ. لكن هو في الحقيقة نوع من الصدّيقين، فهو الصدّيق الذي اختصّ بالزهد والعبادة على وجه الذي اجتهدوا فيه. فكان الصدّيق من أهل هذه الطريق. كما يقال صدّيقو العلماء وصدّيقو الأمراء. فهو أخصّ من الصدّيق المطلق. ودون الصدّيق الكامل الصدّيقيّة من الصحابة والتابعين وتابعيهم»...

«فإذا قيل عن أولئك الزهّاد والعبّاد من البصريّين إنّهم صدّيقون فهو كما يقال عن أئمّة الفقهاء من أهل الكوفة إنّهم صدّيقون أيضًا كلّ بحسب اجتهاده الذي سلكه من طاعة الله ورسوله بحسب اجتهاده. وقد يكونون من أجلّ الصدّيقين بحسب زمانهم فهم أكمل من صدّيقي زمانهم. والصدّيق في العصر الأوّل أكمل منهم. والصدّيقون درجات وأنواع ولهذا يوجد لكلّ منهم صنف من الأحوال والعبادات حقّقه وأحكمه وغلب عليه وإنْ كان غيره في ذلك الصنف أكمل منه وأفضل منه»[١٣].

فأرباب صوفيّة الحقائق في رأي ابن تيميّة فيهم الزنديق المبتدع وهو ظالم لنفسه عاص لربّه وفيهم الصدّيق وفيهم المجتهد. أمّا الصنف الثاني وهم «صوفيّة الأرزاق» الذين وقفت عليهم الوقوف كالخوانك فلا يشترط في هؤلاء أن يكونوا من أهل الحقائق، فإنّ هذا عزيز. وأكثر أهل الحقائق لا يتّصفون بلزوم الخوانك ولكن يشترط فيهم ثلاثة شروط:

١ - العدالة الشرعيّة بحيث يؤدّون الفرائض ويجتنبون المحارم.

٢ - التأدّب بآداب أهل الطريق، وهي الآداب الشرعيّة في أغلب الأوقات، وأمّا الآداب الوضعيّة فلا يلتفت إليها.

٣ - أن لا يكون أحدهم متمسّكًا بفضول الدنيا. فأمّا مَن كان جمّاعًا للمال أو كان غير متخلّق بالأخلاق المحمودة ولا يتأدّب بالآداب الشرعيّة، أو كان فاسقًا فإنّه لا يستحقّ ذلك[١٤].

وأمّا الصنف الثالث من الصوفيّة وهم «صوفيّة الرسم» فيقول ابن تيميّة: «أمّا صوفيّة الرسم فهم المقتصرون على السنّة، فهمّهم في اللباس والآداب

---

(١٣) إبن تيميّة، مجموع الفتاوى: ١١/١٦-١٧.
(١٤) م.ن: ١١/١٩.

الوضعيّة ونحو ذلك، فهؤلاء الصوفيّة بمنزلة الذي يقتصر على زيّ أهل العلم وأهل الجهاد ونوع أقوالهم وأعمالهم بحيث يظنّ الجاهل حقيقة أمره أنّه منهم وليس منهم»[١٥].

يستخلص ممّا سبق أنّ ابن تيميّة قد حدّد ثلاثة أدوار للتصوّف وهي أدوار متداخلة في الزمن وليست متتالية. أي أنّها قد توجد جميعها في وقت واحد. والذي يميّز تصنيف ابن تيميّة هذا هو أنّه أطلق على الصوفيّة من أرباب الحقائق وصفين لم يسبق إليهما هما: الصدّيق والمجتهد. والصدّيقون على درجات كما بيّن في نصّه والمجتهدون في طاعة الله لهم الثواب إن أخطأوا وإن أصابوا.

وهكذا نرى أنّ ابن تيميّة الذي تابع سيرورة الصراع بين الفقه والتصوّف قد أنصف الصوفيّة من أرباب الحقائق إلى حدّ ما، وذلك بجعلهم في منزلة الصدّيقين والمجتهدين.

وكونهم مجتهدين يقود بطبيعة الحال إلى الحديث عن كتبهم. إنّ كتب الصوفيّة بشكل عامّ تتناول أربعة أنواع من البحوث:

١ - المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأحوال والترقّي منها إلى غيرها.

٢ - الكلام في الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربّانيّة والعرش والكرسيّ والملائكة والروح وحقائق كلّ موجود غائب أو شاهد وترتيب الأكوان في صدورها عن موجدها.

٣ - التصرّفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات.

٤ - ألفاظ موهمة الظاهر من كثير من أئمّة القوم يعبّرون عنها في اصطلاحاتهم بالشطحات. والشطح لفظ مأخوذ من الحركة يقال شطح إذا تحرّك وهو عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوّته وهاج لشدّة غليانه وغلبته. فهي حركة أسرار الواجدين إذا قوّى وجدهم عبّروا عنه بعبارات يستغرب سامعها منها. ومن ذلك ما عرف بشطحات أبي يزيد (٢٦١هـ/ ٨٧٥م)[١٦].

---

(١٥) إبن تيميّة، مجموع الفتاوى: ١١/ ١٩-٢٠.
(١٦) أبو نصر السرّاج، اللمع: ص ٤٥٣.

ومنذ القرن السادس الهجريّ/الثاني عشر ميلاديّ أخذ غلاة الصوفيّة يخلطون مسائل الكلام والفلسفة الإلهيّة بالتصوّف فنشأ من ذلك كلامهم في النبوّة والاتّحاد والحلول ووحدة الوجود. ولمّا كانت حكمة الإشراق أو الحكمة الذوقيّة هي بمنزلة التصوّف من العلوم الإسلاميّة كان السالكون طريقة الرياضة الروحيّة والمجاهدة لمعرفة المبدأ والمعاد إن وافقوا في رياضتهم أحكام الشرع فهم الصوفيّة وإلّا فهم الحكماء الإشراقيّون. وأشهر هؤلاء الإشراقيّين هو السهروردي الحلبيّ(١٧).



(١٧) أنظر دراسات الأستاذ هنري كوربان حول السهرورديّ الحلبيّ وحكمة الإشراق، وانظر أيضًا مقدّمة رسالتي عن السهرورديّ وابن كمّونة في كتاب: شرح التلويحات اللوحيّة والعرشيّة - العلم الإلهيّ: نسخة خاصّة بمكتبة جامعة القدّيس يوسف - بيروت - ١٩٧٦.

الفصل الثاني

بين الصوفيّة والحنبليّة - دراسة إحصائيّة

بعد هذا الفصل التمهيديّ الموجز عن معنى التصوّف السنّيّ وشرطه والأدوار التي مرّ فيها. لا بدّ من التوقّف عند العلاقة بين الصوفيّة وأهل السنّة عامّة والحنابلة بشكل خاصّ.

لقد كان هذا الموضوع مثار جدل ومناقشة بين العديد من الباحثين الإسلاميّين لا سيّما الغربيّين منهم. ود. سوارتز Swartz قد أولى هذا الموضوع عناية فائقة في كتابه *Studies on Islam* (دراسات حول الإسلام). حيث ترجم فيه إلى الإنكليزيّة مجموعة من الدراسات حول مختلف المذاهب الإسلاميّة وعلاقة كلّ منها بالآخر. وقد خصّ العلاقة بين الصوفيّة والحنابلة ببحث مستفيض نقله عن الفرنسيّة بقلم جورج مقدسي[(١)] George Makdisi.

يلاحظ أنّ الحركات الدينيّة في الإسلام يجب أن ينظر إليها باعتبارها هويّات متماسكة لكلّ منها خصائصها المميّزة لها من غيرها. ولكن هذه الخصائص لا يمكن تحديدها إلّا بالاستناد إلى آثار مكتوبة تتناول كبار ممثّلي كلّ حركة خلال تطوّرها عبر القرون. وما دام هناك نقص في الآثار المكتوبة سيضطرّ الباحث إلى العموميّات. وبالتالي ستكون النتائج مشكوكًا بها فمثلًا قد يكون عالم من حركة معيّنة متأثّرًا بالمبادئ التي يعارضها بوجه أو بآخر. من هؤلاء الحنبليّ المشهور ابن عقيل (٥١٣هـ/ ١١١٩م) عندما كان بين الخامسة والعشرين والخامسة والثلاثين من عمره كان متأثّرًا إلى حدّ ما بمبادئ المعتزلة التي درسها

(١) Dr. Merlin Swartz, *Studies on Islam*: p.p. 240-251.

بإشراف أستاذَيْن من متكلّمي المعتزلة، وعلى الرغم من أنّه كان حنبليًا إلّا أنّه كان من ذوي الفكر المتفتّح، فقد كان يقول: «كلّ قلب لا يقرعه التردّد فإنّما يظهر فيه التقليد والجمود على ما يقال من غيره»[٢].

ولكي نفهم الخصومة بين العلماء في المذهب الواحد يحسن أن نرجع إلى النقد الخفيّ والردود المشتركة التي كانوا يتناولونها. وهذه الخصومات ليست مقتصرة على مذهب معيّن. والذي يعنينا هنا أتباع المذهب الحنبليّ الذين كانت لهم مشاركتهم في هذه الخصومات. مثلًا ابن قدامة[٣] نجده يأخذ على ابن عقيل ميوله الأشعريّة وقد هاجمه في كتاب يحمل عنوان تحريم النظر في علم الكلام، وكذلك ابن الجوزيّ موضوع رسالتنا هذه يؤلّف كتابًا يدحض فيه آراء أسلافه من الحنابلة مثل القاضي أبي يعلى (٤٥٨هـ/ ١٠٦٦م). وأبي الحسن الزاغوني (٥٢٧هـ/ ١١٣٢م) وهذا الأخير كان «أستاذ المؤلّف»[٤].

ولكي ندرس تطوّر الحركات الدينيّة يجب الاعتماد على المؤلّفات الخاصّة لممثّلي كلّ منها بعد ترتيب تاريخ التأليف. وهذا غير ممكن في أكثر الأحيان لقلّة الوثائق بين أيدينا.

بعد هذا المدخل للحديث عن العلاقة بين الصوفيّة والحنبليّة نقول إنّ هناك نظريّتين حول هذه العلاقة. الأولى وهي عامّة تقول بالعداء المستحكم بين الفقه والتصوّف بشكل عامّ، بحيث إنّ الفقيه لا يمكن أن يكون صوفيًّا. والنظريّة الثانية هي التي تقول إنّ الحنبليّة هي العدوّ الأكبر للصوفيّة.

بالنسبة إلى النظريّة الأولى العامّة كان للغزاليّ الفضل في الردّ عليها

---

(٢) إبن رجب، النيل (لاووست ودهّان): من ١٩٠. وفيه أيضًا ذكر قصّة تأثّر ابن عقيل بالمعتزلة وانصرافه عنهم، وكذلك تأثّره بالتصوّف وانصرافه عنه. [أنظر م. س: ١٧٤-١٧٥].

(٣) إبن قدامة (٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م): عبدالله بن أحمد بن محمّد بن قدامة الجماعيليّ المقدسيّ ثمّ الدمشقيّ الحنبليّ، أبو محمّد موفّق الدين. فقيه من أكابر الحنابلة له تصانيف منها المغني، وذمّ ما عليه مدّعو التصوّف. ولد في نابلس بفلسطين وتعلّم في دمشق وأقام في بغداد نحو أربع سنين. [أنظر حوله: إبن كثير، البداية والنهاية: ٩٩/١٣. وأيضًا انظر: Brock *G.A.L*, S, 1, 688].

(٤) Swartz, *Studies on Islam*: P. 242.

ودحضها حينما حاول التوفيق بين الصوفيّة والسنّة. فكان هناك ما يسمّى بالتصوّف السنّيّ، علمًا بأنّ عددًا من فقهاء السنّة قد سبقه إلى ذلك، منهم أبو نعيم الأصبهانيّ صاحب الحلية (٤٣٠هـ/١٠٣٩م) وأبو خلف الطبريّ (٤٧٠هـ/١٠٧٨م) إذ كانت لهم توجّهات صوفيّة ومؤلّفات في ذلك(٥).

أمّا فيما يتعلّق بالنظريّة الثانية فإنّنا إذا رجعنا إلى المصادر الإسلاميّة فسوف نجد تحت عنوان «معارضة الصوفيّة» اسم ابن الجوزيّ وكذلك ابن تيمية وإلى حدّ ما ابن قيّم الجوزيّة. وفي كتاب لماريجان موليه Marijan Molé عن الصوفيّة(٦) يتشعّب من هذه الفكرة ويتحدّث فيه عن العلماء والصوفيّة (الدراويش) فيقول: «إنّهما عائلتان روحيّتان بارزتان ويبدوا أنّ تعايشهما وخصومتهما من خصائص الحضارة الإسلاميّة ولكن هذه الخصومة لا تتضمّن أنّ الصوفيّة تحتاج إلى التعايش مع السنّة المسلّمة. لذلك كان من الضروريّ لها أن تتركها لأنها يجب أن تنمو خارج السنّة وضدّها. وهذا ما لم يحدث قطّ. فقد كان هناك دائمًا صوفيّون وهم بالوقت نفسه فقهاء وحالة الجنيد مشهورة وهو لم يكن الوحيد ومبادئ الصوفيّة لا تمنع الفقه بل هم أضافوا إليه»(٧).

وإذا كان موليه Molé في كتابه هذا قد تحرّر من نظريّة التوفيق بين السنّة والتصوّف المنسوبة للغزاليّ إلّا أنّه لم يستطع التحرّر من دعوى العداء بين الصوفيّة والحنبليّة. فهو يقول: «إنّ الصوفيّة ولدت في جوّ قرآنيّ بكلّ معنى الكلمة وكذلك الحركات الإسلاميّة الأخرى كالحنبليّة. فهي نبتت في الجوّ نفسه ولكنّها لم تتّجه بالضرورة الاتّجاه نفسه»(٨).

على كلّ حال إنّ دعوى العداء بين الصوفيّة والحنبليّة كانت مثار أخذ وردّ بين الباحثين الإسلاميّين لا سيّما الغربيّين منهم الذين حاولوا في كثير من الأحيان أن يبرهنوا معارضة إحداهما للأخرى أو حاولوا إيجاد التفسير المقنع للنظريّة القائلة بوجود خصومة شديدة بينهما(٩).

---

(٥) Merlin Swartz, *Studies on Islam*: P.P. 245-246.

(٦) Marijam Molé, *Les Mystiques Musulmans* (Paris, 1959).

(٧) م.ن: P.P. 87-88.

(٨) م.ن: P.P. 35-36.

(٩) Merlin Swartz, *Studies on Islam*: P.P. 246-247.

في الواقع إنّ للمصطلحات في المصادر العربيّة في العصر الوسيط شأنًا كبيرًا. وتحديدها بالنسبة للسياق الذي جاءت فيه يلعب دورًا كبيرًا. عند قراءة طبقات ابن رجب نجد أنّ كلمة «زاهد» مثلًا قد استعملت بمعنى صوفيّ. وفي دراسة حديثة نجد أنّ بين الحنابلة الذين ترجم لهم ابن رجب أكثر من مائة (١٠٠) هم حنابلة صوفيّون ويشكّلون سدس ($\frac{١}{٦}$) الحنابلة المذكورين في الكتاب(١٠).

وكذلك في كتاب الدرر الكامنة(١١) ذكر ابن حجر العسقلانيّ سلسلة من المريدين يتبعون الدنيسري الذي يعود تاريخ استلامه الخرقة الصوفيّة إلى ابن قدامة عبر اثنين آخرين من الحنابلة الصوفيّين. وفي هذه السلسلة التي ذكرها ابن حجر عدّة حنبليّين هم عبد العزيز التميميّ (٣٧١هـ/ ٩٨١م)(١٢) وعبد الواحد التميميّ(١٣) (٤١٠هـ/١٠١٩م) وأبو سعد المخرّمي(١٤) (٥١٣هـ/١١١٩م) وعبد القادر الجيلاني (٥٦١هـ/ ١١٦٥م)(١٥) وموفّق الدين ابن قدامة (٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م)(١٦).

وأمّا فيما يتعلّق بابن الجوزيّ فقد أجريت مقارنة بين التراجم التي جاءت في كتابه **صفة الصفوة** والتراجم التي جاءت في كتاب **طبقات الصوفيّة** لأبي عبد الرحمن السلميّ، والتراجم التي جاءت في كتاب **حلية الأولياء** لأبي نعيم الأصبهانيّ فوجدت أن (٥٥٪) من التراجم المذكورة في **طبقات الصوفيّة** مذكورة في كتاب **صفة الصفوة** أيضًا. وكذلك وجدت أنّ (٧٣,٧٪) من التراجم المذكورة في كتاب **الحلية** مذكورة في كتاب **صفة الصفوة** أيضًا.

والرسم التالي يوضح المقارنة بالتفصيل:

---

(١٠) م. س: P. 250.

(١١) إبن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة: ٤/ ٢٦٤.

(١٢) إبن أبي يعلى، طبقات الحنابلة (فقي): ٢/ ٢٦٤.

(١٣) م.ن: ٢/ ١٧٩.

(١٤) إبن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (لاووست ودهان): ١/ ١٩٩-٢٠٥.

(١٥) *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. an article by. W. Braune. «JRAS» (1907) P.P. 275-287. وانظر أيضًا ما أورده الذهبيّ.

(١٦) أنظر سابقًا من هذا الفصل حا: ٣.

اسم الكتاب	عدد التراجم	تراجم انفرد بها صفة الصفوة عن	تراجم ذكرت في صفة الصفوة وفي	تراجم لم تذكر في صفة الصفوة وذكرت في	النسبة المئوية لما اشترك به صفة الصفوة مع:
صفة الصفوة	١٠٣١				
طبقات الصوفيّة	١٢٣	٩٠٨	٥٧	٥٦	٥٥٪
حلية الأولياء	٦٨٩	٣٤٢	٥٠٨	١٨١	٧٣,٧٪

هذا فيما يتعلّق بالكمّ. وأمّا فيما يتعلّق بالنوع، فقد وجدت أنّ كبار مفكّري الصوفيّة المشار إليهم منذ صدر الإسلام حتّى القرن السادس الهجريّ قد ترجم لهم ابن الجوزيّ في كتابه هذا ولم يغفل إلّا الحلّاج وأبا طالب المكّي والغزاليّ والسهروردي الحلبيّ. أذكر من الذين ترجم لهم: الحسن البصريّ(١٧) (١١٠هـ/ ٧٢٨م)، وإبراهيم بن أدهم(١٨) (١٦٢هـ/ ٧٧٨م)، وبشر الحافي(١٩) (٢٢٧هـ/ ٨٤١م)، والحارث المحاسبيّ(٢٠) (٢٤٣هـ/ ٨٥٧م) مع أنّه نهى عن مطالعة كتبه عندما انتقد الصوفيّة في كتابه تلبيس إبليس(٢١)، وذا النون المصريّ(٢٢) (٢٤٥هـ/ ٨٦٧م) وسريّ السقطي(٢٣) (٢٥٣هـ/ ٨٦٧م) وأبا يزيد البسطامي(٢٤) (٢٦١هـ/ ٨٧٥م) وسهل بن عبدالله التستريّ(٢٥) (٢٨٣هـ/ ٨٩٦م) والجنيد البغداديّ(٢٦) (٢٩٧هـ/ ٩٠٠م) وجعفر الخلديّ(٢٧) (٣٤٨هـ/ ٩٥٩م).

هذا عدا عن الكثير ممّن كانوا يعتبرون أولياء وأصحاب كرامات مثل

---

(١٧) إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ٣/ ٢٣٣ (ترجمة ٥٠٠).
(١٨) م.ن: ٤/ ١٥٢ (ترجمة ٧٠١).
(١٩) م.ن: ٢/ ٣٢٥ (ترجمة ٢٦١).
(٢٠) م.ن: ٢/ ٣٦٧ (ترجمة ٢٧٠).
(٢١) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ١٨٤.
(٢٢) إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ٤/ ٣١٥ (ترجمة ٨٣٩).
(٢٣) م.ن: ٢/ ٣٧١ (ترجمة ٢٧٢).
(٢٤) م.ن: ٤/ ١٠٧ (ترجمة ٦٧٩).
(٢٥) م.ن: ٤/ ٦٤ (ترجمة ٦٤٥).
(٢٦) م.ن: ٢/ ٤١٦ (ترجمة ٢٩٦).
(٢٧) م.ن: ٢/ ٤٦٨ (ترجمة ٣٢٥).

الفضيل بن عياض[٢٨] (١٨٠هـ/ ٧٩٦م) ومعروف الكرخيّ[٢٩] (٢٠٠هـ/ ٨١٥م) وأبي تراب النخشبيّ[٣٠] (٢٤٥هـ/ ٨٥٩م) وحمدون القصّار[٣١] (٢٧١هـ/ ٨٨٤م) ورويم البغداديّ[٣٢] (٣٠٣هـ/ ٩١٥م) وأبو جعفر المجذوم[٣٣] وهو من أقران أبي العبّاس بن عطاء[٣٤] (٣٠٩هـ/ ٩٢١م) وأيضًا أبو بكر الشبليّ[٣٥] (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م).

وهؤلاء جميعًا من الذين رحلوا في البلاد طلبًا للحديث، ومنهم مَن أسند الحديث ورواه ومنهم مَن اشتغل بالعبادة عن الرواية.

نخلص ممّا تقدّم إلى أنّ نقد ابن الجوزيّ لم يكن لهؤلاء الأئمّة أو للطريق التي اختطّوها لحياتهم وإنّما نقده كان للمنحرفين منهم، وللذين انتقدهم في تلبيس إبليس. وهنا لم يقتصر نقده على الصوفيّة فقط وإنّما انتقد كلّ المنحرفين من علماء وفقهاء وقرّاء ومحدّثين وسلاطين حتّى العامّة من الناس.



(٢٨) إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ٢/ ٢٣٧ (ترجمة ٢١٨).
(٢٩) م.ن: ٢/ ٣١٨ (ترجمة ٢٦٠).
(٣٠) م.ن: ٤/ ١٧٢ (ترجمة ٥١٧).
(٣١) م.ن: ٤/ ١٢٢ (ترجمة ٦٨٦).
(٣٢) م.ن: ٢/ ٤٤٢ (ترجمة ٣٠٦).
(٣٣) م.ن: ٢/ ٤٦٣ (ترجمة ٣٢٠).
(٣٤) م.ن: ٢/ ٤٤٤ (ترجمة ٣٠٨).
(٣٥) م.ن: ٢/ ٤٥٦ (ترجمة ٣١٦).

الفصل الثالث

مواقف ابن الجوزيّ من بعض رجال التصوّف

مدخل

في موضوع مواقف ابن الجوزيّ من التصوّف يلاحظ الباحث أمرَيْن، الأوّل أنّ ابن الجوزيّ يتناول عددًا من رجال التصوّف بنقده فيورد أقوالهم ويردّ عليهم مفنّدًا إيّاها داعمًا رأيه بما يلزم من الحجج. والثاني هو الذي ينتقد فيه بعض أفكار الصوفيّين وسلوكهم دون التركيز على مفكّر معيّن إلّا باعتباره مثلًا يستشهد به على فكرة محدّدة.

لقِيَ عدد من رجال التصوّف عناية خاصّة من نقد ابن الجوزيّ، وهم الذين تركوا مصنّفات تشرح أفكارهم وتوضح ما ذهبوا إليه. من هؤلاء سهل بن عبدالله التستريّ (٢٨٣هـ/ ٨٩٦م)، وأبو طالب المكّيّ (٣٨٦هـ/ ٩٨٦م)، وعبد الكريم القشيريّ (٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م)، وأبو حامد الغزاليّ الطوسيّ (٥٠٥هـ/ ١١١١م).

هذا وسأورد في هذا الفصل رأي ابن الجوزي في كلّ من هؤلاء الأربعة، ومن ثمّ أتحدّث في الفصل الرابع عن السلوك الصوفيّ بشكل عامّ.

* * *

أوّلًا - سهل بن عبدالله التستريّ

ركّز ابن الجوزيّ فيما أخذه على التستريّ على الأمور التالية:

١ - التعارض بين التوكّل والسعي للكسب.

يقول ابن الجوزيّ: «روي لنا عن سهل بن عبدالله: مَن طعن على الاكتساب فقد طعن على السنّة. ومَن طعن على التوكّل فقد طعن على الإيمان»[1].

يردّ ابن الجوزيّ على ذلك بقوله: «قلت: قلّة العلم أوجبت هذا التخليط ولو عرفوا ماهيّة التوكّل لعلموا أنّه ليس بينه وبين الاكتساب تضادّ. وذلك أنّ التوكّل اعتماد القلب على الوكيل وحده. وذلك لا يناقض حركة البدن في التعلّق بالأسباب ولا ادّخار المال. فقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ (النساء: ١٩١) أي قوامًا لأبدانكم. وقال ﷺ: «نِعمَ المال الصالح مع الرجل الصالح» (رواه أحمد بإسناد صحيح). وقال ﷺ: «إنّك إن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكفّفون الناس»[2].

٢ - التشدّد بالعبادة إلى الدرجة التي تضرّ بالصحّة وتمنع المسلم عن أداء الفريضة الواجبة في سبيل النافلة.

يذكر ابن الجوزيّ بعد الإسناد الخبر التالي: «كان أبو عبيد التستريّ إذا كان أوّل يوم من شهر رمضان يدخل البيت ويقول لامرأته: طيّني باب البيت وألقِ إليّ كلّ ليلة من الكوّة رغيفًا. فإذا كان يوم العيد دَخَلتْ فوجدت ثلاثين رغيفًا في الزاوية ولا أكل ولا شرب ولا يتهيّأ لصلاة ويبقى على طهر واحد إلى آخر الشهر».

يعلّق ابن الجوزيّ على ذلك بقوله: «هذه الحكاية عندي بعيدة عن الصحّة من وجهين: أحدهما بقاء الآدميّ شهرًا لا يُحدِثُ بنوم ولا بول ولا غائط ولا ريح. والثاني ترك المسلم صلاة الجمعة والجماعة وهي واجبة لا يحلّ تركها. فإن صحّت هذه الحكاية فما أبقى إبليس لهذا في التلبيس بقيّة»[3].

٣ - المبالغة بالتقشّف خشية إتيان ما حرّم الله.

---

(١) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٣١١. والحديث متّفق عليه. حديث سعد بن أبي وقّاص بلفظ «إنّك إن تذر ورثتك. . .» الحديث.

(٢) م.ن: ص ٣١١.

(٣) م.ن: ص ٣٢٣.

يقول ابن الجوزيّ: روي لنا عن سهل بن عبد أنّه كان في بدايته يشتري بدرهم دبسًا وبدرهمين سمنًا وبدرهم دقيق الأرزّ فيخلطه ويجعله ثلاثماية وستّين كُرة. فيفطر كلّ ليلة عن واحدة. وحكي عنه أبو حامد الطوسيّ [الغزاليّ] قال: كان سهل يقتات ورق النبق مدّة وأكل دقاتق التين مدّة ثلاث سنين. واقتات بثلاث دراهم.

وعلّق ابن الجوزيّ على ذلك بقوله: «قد بالغ إبليس في تلبيسه على قدماء الصوفيّة. فأمرهم بتقليل المطعم وخشونته ومنعهم من شرب الماء البارد. فلمّا بلغ إلى المتأخّرين استراح من التعب واشتغل بالتعجّب من كثرة أكلهم ورفاهيّة عيشهم»(٤).

عن الخشية من أكل الحرام يقول ابن الجوزيّ عن أبي سعيد صاحب سهل: «بلغ أبا عبدالله الزبيريّ وزكريّا الساجيّ وابن أبي أوفى أنّ سهلًا يقول: أنا حجّة الله على الخلق. فاجتمعوا عنده. فأقبل عليه الزبيريّ فقال له: بلغنا أنّك قلت أنا حجّة الله على الخلق. في ماذا؟ أنبيّ أنت؟ أصدّيق أنت؟ قال سهل: لم أذهب حيث تظنّ ولكن إنّما قلت هذا لأخذي بالحلال. فتعالوا كلّكم حتّى نصحّح الحلال. قالوا: فأنت قد صحّحته؟ قال: نعم. قالوا وكيف؟ قال سهل: قسّمت عقلي ومعرفتي وقوّتي على سبعة أجزاء فأتركه حتّى يذهب منها ستّة أجزاء ويبقى جزء واحد. فإذا خِفتُ أن يذهب ذلك الجزء وتتلف فيه نفسي خفت أن أكون أعنت عليها وقتلتها. دفعت إليها من البلغة ما يردّ الأجزاء الستّة»(٥).

وقد اعتبر ابن الجوزيّ ذلك فعلًا يذمّ به التستريّ ولا يمدح عليه. إذ لم يأمر الشرع بمثله وهو إلى التحريم أقرب لأنّه ظلم للنفس وترك لحقّها(٦).



ومن الأمور التي وافق ابن الجوزيّ فيها التستريّ مسألة عدم التفريق بين الشريعة والحقيقة. فقد قال ابن الجوزيّ:

(٤) ابن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٢٣١.
(٥) م.ن: ص ٢٣٢.
(٦) م.ن: ص ٢٣٧.

«فرّق كثير من الصوفيّة بين الشريعة والحقيقة. وهذا جهل من قائله لأنّ الشريعة كلّها حقائق. فإن كانوا يريدون الرخصة والعزيمة فكلاهما شريعة. وقد أنكر عليهم جماعة من قدمائهم في إعراضهم عن ظاهر الشرع. ويستشهد ابن الجوزيّ بكلام للتستريّ يؤيّد ما ذهب إليه وهو: «جاء رجل إلى سهل بن عبدالله وبيده محبرة وكتاب. فقال لسهل: جئت لأكتب شيئًا ينفعني الله به. فقال: أكتب، إن استطعت أن تلقى الله وبيدك المحبرة والكتاب فافعل. فقال يا أبا محمّد أفدني فائدة، فقالوا: الدنيا كلّها جهل إلّا ما كان علمًا، والعلم كلّه حجّة إلّا ما كان عملًا، والعمل كلّه موقوف إلّا ما كان منه على الكتاب والسنّة. وتقوم السنّة على تقوى الله».

وعن سهل أيضًا أنّه قال: «إحفظوا السواد عن البياض. فما أحد ترك الظاهر إلّا تزندق». وعنه أيضًا قال: «ما من طريق إلى الله أفضل من العلم. فإن عدّلت طريق العلم خطوة تهت في الظلمات أربعين سنة»(٧).



يلاحظ أنّ مواقف ابن الجوزيّ من سهل ابن عبدالله التستريّ فيها ما هو معارض له ومنها وما هو موافق، فالأمور التي عارضها ابن الجوزيّ كما يتّضح من الأمثلة السابقة هي ثلاثة:

١ - مسألة التعارض بين التوكّل والسعي للكسب.

٢ - التشدّد بالعبادة إلى الدرجة التي تضرّ بالصحّة وتمنع المسلم من أداء الفريضة في سبيل النافلة.

٣ - المبالغة بالتقشّف خشية إتيان ما حرّم الله.

وأمّا ما توافق فيه ابن الجوزيّ مع سهل التستريّ فهو مسألة عدم التفريق بين الشريعة والحقيقة.

ويلاحظ أنّ نقد ابن الجوزيّ لسهل التستريّ يستند إلى اتّهامه بقلّة العلم. والعلم المقصود هنا هو العلم بأحكام الشريعة. فيورد ما يدعم رأيه من الآيات

(٧) م. س: ص ٣٦٥.

القرآنيّة والأحاديث النبويّة. وقد بدا ذلك واضحًا في المثل الذي ذكرناه لبيان التعارض بين التوكّل والسعي للكسب.

وممّا يلاحظ أيضًا أنّ ابن الجوزيّ لا يسلّم بصحّة الأخبار التي يسمعها دون شروط، وإنّما يجري عليها المحاكمة العقليّة فما وافق منها العقل أخذ به وإلّا فلا يأخذ به. يتّضح ذلك في المثل الذي ذكرناه عن مناقشة ابن الجوزيّ لمسألة التشدّد بالعبادة إلى الدرجة التي تضرّ بالصحّة.

وممّا يلاحظ أيضًا أنّ ابن الجوزيّ لا يصدر في حكمه على سهل التستريّ عن أفكار جاهزة مسبقة. فهو لم ينظر إلى أقواله وأفعاله نظرة جزئيّة بدليل أنّ ابن الجوزيّ وجد في آراء التستريّ ما يوافق رأيه في مسألة عدم التفريق بين الشريعة والحقيقة. وأورد من أقواله ما يحضّ على العلم. وإن بدا في حكمه هذا مناقضًا لما سبق من اتّهامه بقلّة العلم عندما خالفه الرأي في مسألة التعارض بين التوكّل والسعي للكسب.

وأخيرًا فإنّ ابن الجوزيّ لا يطعن بحسن نيّة التستريّ وإنّما يعتبر ما جاء به من أقوال وأفعال إنّما هو من تلبيس إبليس عليه وعلى أمثاله من الصوفيّة يتّضح ذلك في المثل الذي ذكرناه حول مسألة التشدّد بالعبادة.

* * *

ثانيًا - أبو طالب المكّيّ

ذكر ابن الجوزيّ أبا طالب المكّيّ عند مبتدأ حديثه عن الصوفيّة قال: «وصنّف لهم أبو طالب المكّيّ قوت القلوب فذكر فيه الأحاديث الباطلة ما لا يستند إلى أصل.. من صلوات الأيّام والليالي وغير ذلك من الموضوع. وذكر فيه الاعتقاد الفاسد وورد فيه قول: قال بعض المكاشفين - وهذا كلام فارغ وذكر فيه عن بعض الصوفيّة أنّ الله عزّ وجلّ يتجلّى في الدنيا لأوليائه»(٨).

ومعارضة ابن الجوزيّ للمكّيّ جليّة لا سيّما وأنّه لم يذكره في **صفة الصفوة** بخلاف سهل التستريّ. والمسائل التي يعارضه فيها هي:

(٨) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ١٨٤.

١ - مجاهده النفس بالجوع.

٢ - السماع.

١ - مجاهدة النفس بالجوع، يقول ابن الجوزيّ: «وقد رتّب أبو طالب للقوم أي الصوفيّة ترتيبات في المطاعم، فقال استحبّ للمريد ألّا يزيد على رغيفين في يوم وليلة. قال ومن الناس مَن كان يعمل في الأوقات فيقلّها وكان بعضهم يزن قوته بكربة من كرب النخل[٩] وهي تجفّ كلّ يوم قليلًا فينقص قوته بمقدار ذلك. قال ومنهم مَن كان يعمل في الأوقات فيأكل في يوم ثمّ يتدرّج إلى يومين وثلاثة. قال: والجوع ينقص دم الفؤاد فيبيّضه وفي بياضه نوره. ويذيب شحم الفؤاد وفي ذوبانه رقّته وفي رقّته مفتاح المكاشفة»[١٠].

يدعو ابن الجوزيّ إلى عدم الالتفات إلى أبي طالب المكّيّ والحارث المحاسبيّ فيما ذكرا من تقليل المطعم ومجاهدة النفس بترك مباحاتها. فيقول: «إنّ اتّباع الشارع وصحابته أوْلى» ويستشهد على ذلك بقولٍ لابن عقيل جاء فيه: «ما أعجب أموركم في المتديّن إمّا أهواء متبعة أو رهبانيّة مبتدعة بين تجرير أذيال في الصبا واللعب وبين إهمال الحقوق واطّراح العيال واللحوق بزوايا المساجد فهلّا عبدوا عن عقل وشرع»[١١].

٢ - السماع: فيما يتعلّق بالسماع، أي الغناء والموسيقى، لم يستق ابن الجوزيّ آراء المكّي من كتابه قوت القلوب فقط بل ممّا ذكره أبو عبد الرحمن السلميّ في طبقات الصوفيّة وفي حقائق التفسير.

يقول أبو طالب المكّيّ: «حدّثني بعض أشياخنا عن الجنيد أنّه قال: تنزل الرحمة على هذه الطائفة أي الصوفيّة في ثلاثة مواطن: عند الأكل لأنّهم لا يأكلون إلّا عن فاقه، وعند المذاكرة لأنّهم يتحاورون في مقامات الصدّيقين وأحوال النبيّين، وعند السماع لأنّهم يسمعون ويشهدون حقًّا».

---

(٩) كرب النخل: أصول السعف الغلاظ العواض التي تيبس فتصير مثل الكتف واحدتها كربة. وفي صفة الجنّة كربها ذهب هو بالتحريك من السعف. [أنظر: لسان العرب: ١/٧١٣- مادّة كرب].

(١٠) ابن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٢٣٥.

(١١) م.ن: ص ١٦٩.

فيردّ ابن الجوزيّ على ذلك بقوله: «وهذا إن صحّ عن الجنيد وأحسنّا الظنّ كان محمولًا على ما يسمعونه من القصائد الزهديّة. فإنّها توجب الرقّة والبكاء. فأمّا أن تنزل الرحمة عند وصف سعدى وليلى ويحمل ذلك على صفات الباري سبحانه وتعالى فلا يجوز اعتقاد هذا. ولو صحّ أخذ الإشارة من ذلك كانت الإشارة مستغرقة [من الإغراق والمبالغة] في جنب غلبة الطباع. ويدلّ ذلك على ما حملنا الأمر عليه أنّه لم يكن ينشد في زمان الجنيد مثل ما ينشد اليوم. إلّا أنّ بعض المتأخّرين قد حمل كلام الجنيد على كلّ ما يقال»(١٢).

كما أنّ ابن الجوزيّ تعرّض لأبي طالب المكّي في كتاب القصّاص والمذكّرين فقال: «وقد صنّف مَن لا علم له بالنقل كتبًا فيها الموضوع [يقصد الحديث الموضوع] وللحال. فترى القصّاص يوردون منها ويزيدون ما يوجب تحسينًا لها. وممّن صنّف لهم في هذا الحارث المحاسبيّ وأبو طالب المكّي وأبو حامد الطوسيّ. فإنّهم أدرجوا في كتبهم أحاديث باطلة ولا يعلمون أنّها كذب»(١٣).



وبتحليل مواقف ابن الجوزيّ من آراء أبي طالب المكّيّ يتبيّن أنّها تتّصف بالمعارضة المطلقة. فهو يعترض على آرائه الصادرة عنه مباشرة وعلى ما يستشهد به من آراء سابقيه. وممّا يؤخذ على ابن الجوزيّ في موقفه تجاه المكّيّ أنّه لا يلجأ إلى كتبه مباشرة وإنّما يستشهد بما أورده الآخرون كالسلميّ مثلًا عن المكّيّ. وذلك يحتمل فيه الخطأ والتحريف بالنقل.

ونقد ابن الجوزيّ يستند بالدرجة الأولى إلى أنّ أبا طالب المكّيّ يخالف أصول الشرع والنقل بذكر الأحاديث الموضوعة والدعوة للعمل بها.

ففي مسألة مجاهدة النفس بالجوع يستنكر القواعد التي وضعها المكّيّ للمجاهدة وذلك لمخالفتها للشرع والنقل. ويستعين ابن الجوزيّ بآراء سابقيه أيضًا كابن عقيل وهو فقيه حنبليّ كان ذا ميول صوفيّة في مرحلة من حياته ومع

(١٢) م. س: ص ص: ٢٧٧-٢٧٨.
(١٣) إبن الجوزيّ، القصّاص (سوارتز): ص ص: ١٠٢-١٠٣.

ذلك يرى أنّ العبادة لا تكون إلّا عن عقل وشرع وليس بما للحقوق: حقوق النفس على صاحبها وحقوق الناس على المتعبّد.

وفي مسألة السماع يلحظ أنّ ابن الجوزيّ لا يورد الرأي المباشر لأبي طالب المكّيّ وإنّما يستشهد بما يورده من أقوال سابقيه مثلًا الجنيد. والجنيد كما هو معروف فقيه حنبليّ ومن أئمّة الصوفيّة.

ويقتصر ابن الجوزيّ في ردّه على مسألة السماع فقط مع أنّه ذكر المواطن الثلاثة التي تنزل فيها الرحمة على الصوفيّة. ونقد ابن الجوزيّ نقد مقيّد بشرط صحّة الخبر عن الجنيد وحسن الظنّ فيما يقول. فيقصر إباحة السماع على القصائد الزهديّة.

* * *

ثالثًا - عبد الكريم القشيريّ

تناول ابن الجوزيّ مسألتَيْن من آراء القشيريّ:

١ - مسألة السماع.

٢ - مسألة العقل والنقل.

يقول ابن الجوزيّ عن المسألة الأولى: «أنبأنا القشيريّ عن أبيه عن أبي عليّ الدقّاق قال: «السماع حرام على العوام لبقاء نفوسهم. مباح للزهّاد لحصول مجاهداتهم. مستحبّ لأصحابنا لحياة قلوبهم».

وكان ردّ ابن الجوزيّ على ذلك يتضمّن خمسة أوجه:

- أحدها: أنّا ذكرنا عن أبي حامد الغزاليّ أنّه يباح سماعه لكلّ أحد وأبو حامد أعرف من هذا القائل.

- والثاني: إنّ طباع النفوس لا تتغيّر وإنّما المجاهدة تكفّ عملها. فمَن ادّعى تغيّر الطباع ادّعى المحال. فإذا جاء ما يحرّك الطباع واندفع الذي كان يكفّها عنه عادت العادة.

- والثالث: إنّ العلماء اختلفوا في تحريمه وإباحته. وليس فيهم من نظر

في السامع لعلمهم أنّ الطباع تتساوى فمَن ادّعى خروج طبعه عن طباع الآدميّين ادّعى المحال.

- والرابع: الإجماع انعقد على أنّه ليس بمستحبّ وإنّما غايته الإباحة. فادّعاء الاستحباب خروج عن الإجماع.

- والخامس: إنّه يلزم من هذا أن يكون سماع العود مباحًا أو مستحبًّا عند مَن لا يغيّر طبعه لأنّه إنّما حرّم لأنّه يؤثّر في الطباع ويدعوها إلى الهوى. فإذا أمِن ذلك فينبغي أن يباح»(١٤).

أمّا عن مسألة العقل والنقل. فقد أورد قول القشيريّ: «حجج الصوفيّة أظهر من حجج أيّ أحد وقواعد مذهبهم أقوى من قواعد كلّ مذهب. لأنّ الناس إمّا أصحاب نقل وأثر وإمّا أرباب عقل وفكر. وشيوخ هذه الطائفة ارتقوا عن هذه الجملة. والذي للناس غيب فلهم ظهور. فهم أهل الوصال، والناس أهل الاستدلال. فينبغي لمريدهم أن يقطع العلائق وأوّلها الخروج من المال ثمّ الخروج من الجاه. وأن لا ينام إلّا غَلَبة، وأن يقلّل غذاءه بالتدريج».

يعلّق ابن الجوزيّ على ذلك بقوله: «مَن له أدنى فهم يعرف أنّ هذا الكلام تخليط. فإن خرج عن النقل والعقل فليس بمعدود في الناس. وليس أحد من الخلق إلّا مستدلّ. وذكر الوصال [أي وصال الحقّ تعالى] حديث فارغ فنسأل الله عزّ وجلّ العصمة من تخليط المريدين والأشياخ»(١٥).



يُلحظ في نقد ابن الجوزيّ للقشيريّ أمران: الأمر الأوّل أنّ ما ذكره القشيريّ عن غيره من الصوفيّة السابقين يتناوله ابن الجوزيّ بالتفنيد الدقيق والتحليل الشافي. ويرجع في ذلك إلى أصول الشريعة من قياس وإجماع وذلك واضح في مسألة السماع وردّ ابن الجوزيّ على ما أورده القشيريّ عن أبي عليّ الدقّاق.

والأمر الثاني هو أنّ الرأي المباشر للقشيريّ يتناوله ابن الجوزيّ بالتجريح

(١٤) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٢٧٧.
(١٥) م.ن: ص ٢٤٤.

دون دراسة مستفيضة ويستعمل عبارات مثل قوله: «هذا تخليط وحديث فارغ» يتّضح ذلك في مآخذه على القشيريّ في مسألة العقل والنقل التي ذكرت سابقًا.

* * *

رابعًا - أبو حامد الغزاليّ

لقد كان للغزاليّ النصيب الأوفر من نقد ابن الجوزيّ. وذلك لكونه فقيهًا عالمًا مجتهدًا. ومع ذلك لم ينج من تخليط الصوفيّة حسب رأي ابن الجوزيّ.

المسائل التي تناولها ابن الجوزيّ في نقده للغزاليّ هي:

١ - مسألة الشريعة والحقيقة والظاهر والباطن.

٢ - تفسير الغزاليّ لآيات القرآن بما ينافي ظاهرها وحملها على غير ما تحمل عليه.

٣ - مسألة التمسّح بالأولياء.

٤ - مسألة التوكّل على الله..

٥ - مسألة خروج الغزاليّ عن حكم الفقه أحيانًا.

٦ - مسألة الخروج عن الأموال، أو الفقر.

٧ - مسألة السماع.

٨ - مفهوم الغزاليّ للرياضة الروحيّة.

٩ - ترك النكاح.

١ - فيما يتعلّق بالمسألة الأولى أورد ابن الجوزيّ القول التالي للغزاليّ: «إعلم أنّ ميل أهل التصوّف إلى العلوم الإلهيّة دون التعليميّة. ولذلك لم يتعلّموا ولم يحرصوا على دراسة العلم وتحميل ما صنّفه المصنّفون، بل قالوا الطريق تقديم المجاهدات بمحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلّها والإقبال على الله تعالى بكنه الهمّة. وذلك بأن يقطع الإنسان همّه عن الأهل والمال والولد والعلم. ويخلو بنفسه في زاوية، ويقتصر على الفرائض والرواتب ولا يقرن همّه

بقراءة قرآن ولا بالتأمّل بنفسه ولا يكتب حديثًا ولا غيره ولا يزال يقول: الله الله الله إلى أن ينتهي إلى حال يترك تحريك اللسان ثمّ يمّحي عن القلب صورة اللفظ[١٦].

وقد استنكر ابن الجوزيّ أن يصدر هذا الكلام من فقيه، فإنّه لا يخفى قبحه، وإنّه على الحقيقة طيّ لبساط الشريعة التي حثّت على تلاوة القرآن وطلب العلم. ويقول: «إنّه رأى الفضلاء من علماء الأمصار لم يسلكوا هذه الطريقة وإنّما تشاغلوا بالعلم أوّلًا. وعلى ما رتّب أبو حامد تخلو النفس بوساوسها وخيالاتها ولا يكون عندها من العلم ما يطرد ذلك فيلعب إبليس أي ملعب. فيريها الوسوسة محادثة ومناجاة».

ثمّ يقول: «ولا ننكر أنّه إذا طهر القلب انصبّت عليه أنوار الهدى «فينظر بنور» وبذلك يشير ابن الجوزيّ إلى الحديث الذي لفظه «اتّقوا فراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور الله» وهذا الحديث ضعيف»[١٧].

ويمضي ابن الجوزيّ قائلًا: «ثمّ لا تنافي بين العلم والرياضة. بل العلم يعلم كيفيّة الرياضة ويعين على تصحيحها. وإنّما تلاعبه الشيطان بأقوام أبعدوا عن العلم وأقبلوا على الرياضة بما ينهى عنه العلم. والعلم بعيد عنهم فتارة يفعلون الفعل المنهي عنه وتارة يؤثرون ما غيره أولى منه. وإنّما يُفتي في هذه الحوادث العلم. وقد عزلوه فنعوذ بالله من الخذلان»[١٨].

٢ - المسألة الثانية التي تناولها نقد ابن الجوزيّ للغزاليّ هي تفسيره لبعض آيات القرآن الكريم. فقال: «وقد ذكر أبو حامد في الإحياء في كتاب «ذمّ المال» في قوله عزّ وجلّ ﴿وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ (إبراهيم: ٣٥). قال إنّما عنيَ الذهب والفضّة. إذ رتبة النبوّة أجلّ من أن يخشى عليها أن تعبد الآلهة والأصنام. وإنّما عنيَ بعبادته حبّه والاغترار به».

وردّ ابن الجوزيّ على ذلك بأنّه «شيء لم يقله أحد من المفسّرين وقد قال إنّه معلوم أنّ ميل الأنبياء إلى الشرك أمر ممتنع لأجل العصمة لا أنّه مستحيل. ثمّ

(١٦) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ٣٦٣ وانظر أيضًا الغزاليّ، كتاب الإحياء: ٣/١٦-١٧.
(١٧) الشوكانيّ، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة.
(١٨) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٣٦٤.

ذكر مع نفسه مَن يتصوّر في حقّه الإشراك والكفر. فجاز أن يدخل نفسه معهم. فقال: «واجنبني وبنيّ» ومعلوم أنّ العرب أولاده وأكثرهم قد عبدوا الأصنام»(١٩).

٣ - والمسألة الثالثة التي تناولها ابن الجوزيّ هي مسألة التمسّح بالأولياء وادّعائهم معرفة الله. وقد اقتطف بعض ما جاء في كتاب إحياء علوم الدين، منها قوله: «حكى أبو حامد في كتاب الإحياء عن يحيى ابن معاذ أنّه قال: قلت لأبي يزيد [يقصد البسطاميّ]: هل سألت الله تعالى المعرفة؟ فقال: عزّت عليه أن يعرفها سواه».

يردّ ابن الجوزيّ على ذلك قائلًا: «هذا إقرار بالجهل فإن كان يشير إلى معرفة الله تعالى في الجملة وأنّه موجود موصوف بصفات وهذا لا يسع أحد من المسلمين جهله. وإن تخايل له أنّ معرفته هي اطّلاع على حقيقة ذاته وكنهها فهذا جهل به».

ويتابع ابن الجوزيّ: حكى أبو حامد أنّ أبا تراب التخشبي قال لمريد له: «لو رأيت أبا يزيد مرّة واحدة كان أنفع لك من رؤية الله سبعين مرّة. ويرى ابن الجوزيّ أنّ هذا فوق الجنون بدرجات»(٢٠).

وفي الموضوع نفسه يورد ابن الجوزيّ ما نقله الغزاليّ في كتاب الإحياء عن بعضهم قولهم: «للربوبيّة سرّ لو أظهر لبطلت النبوّة. وللنبوّة سرّ لو كشف لبطل العلم. وللعلماء بالله سرّ لو أظهروه لبطلت الأحكام».

ويعقّب ابن الجوزيّ على ذلك بقوله: «فانفروا إخواني إلى هذا التخليط القبيح والادّعاء على الشريعة أنّ ظاهرها يخالف باطنها»(٢١).

٤ - والمسألة الرابعة هي مسألة التوكّل على الله، وتحريم الدعاء لأنّه اعتراض على القضاء والقدر.

قال أبو حامد: «ضاع لبعض الصوفيّة ولد صغير، فقيل له: لو سألت الله

(١٩) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٣٧٠. وأيضًا الغزاليّ، الإحياء: ٣/ ٢٠٣.
(٢٠) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٤٠٠.
(٢١) م.ن: ص ٣٨٢.

أن يردّه عليك. فقال: إعتراضي عليه فيما يقضي أشدّ عليّ من ذهاب ولدي»[٢٢].

فيردّ ابن الجوزيّ على ذلك مبديًا تعجّبه من أبي حامد كيف يحكي هذه الأشياء في معرض الاستحسان والرضى عن قائلها وهو يدري أنّ الدعاء والسؤال ليس باعتراض.

٥ - والمسألة الخامسة هي خروج الغزاليّ عن الفقه في سبيل التصوّف من ذلك قوله في كتاب الإحياء:

كان بعض الشيوخ في بداية إرادته يكسل عن القيام [أي قيام الليل] فألزم نفسه القيام على رأسه طول الليل لتسمح نفسه بالقيام عن طوع وقال أيضًا: «وعالج بعضهم حبّ المال بأن جمع ماله ورماه في البحر إذ خاف من تفريقه على الناس رعونة الجود ورياء البذل» وقال أيضًا «إنّ بعضهم كان يستأجر مَن يشتمه على ملء من الناس ليعوّد نفسه الحلم» وقال «وكان آخر يركب البحر في الشتاء عند اضطراب الموج ليصير شجاعًا»[٢٣].

ويتضمّن ردّ ابن الجوزيّ ذلك الإنكار فقط دون التفنيد.

ويتابع ابن الجوزيّ الموضوع نفسه فيورد حكايات حكاها الغزاليّ بمعرض الاستحسان منها قوله: «ينبغي للشيخ أن ينظر إلى حالة المبتدئ فإن رأى معه مالًا فاضلًا عن قدر حاجته أخذه وصرفه في الخير. وفرّغ قلبه منه حتّى لا يلتفت إليه. وإن رأى الكبرياء قد غلب عليه أمره أن يخرج إلى السوق للكدّ ويكلّفه السؤال والمواظبة على ذلك. وإن رأى الغالب عليه البطالة استخدمه في بيت الماء وتنظيفه وكنس المواضع القذرة، وملازمة المطبخ ومواضع الدخان. وإن رأى شره الطعام غالبًا عليه ألزمه الصوم. وإن رآه عزبًا ولم تنكسر شهوته بالصوم أمره أن يفطر ليلة على الماء دون الخبز وليلة على الخبز دون الماء ويمنعه اللحم رأسًا»[٢٤].

---

(٢٢) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٣٨٣.
(٢٣) م.ن: ص ٣٩٨. وانظر أيضًا الغزاليّ، كتاب الإحياء: ٣/٥٣-٥٤.
(٢٤) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٣٩٨. وانظر أيضًا الغزاليّ، كتاب الأحياء: ٣/٥٣-٥٤.

وعلى ذلك يردّ ابن الجوزيّ نقطة نقطة. فيقول: «وإنّي لأتعجّب من أبي حامد كيف يأمر بهذه الأشياء التي تخالف الشريعة، وكيف يحلّ القيام على الرأس طول الليل فينعكس الدم إلى وجهه ويورثه ذلك مرضًا شديدًا. وكيف يُحلّ رمي المال في البحر وقد نهى رسول الله ﷺ عن إضاعة المال. وهل يَحُلّ سبّ مسلم بلا سبب وهل يجوز للمسلم أن يُستأجر على ذلك.

ثمّ كيف يجوز ركوب البحر زمان اضطرابه. وذلك قد سقط فيه الخطاب بأداء الحجّ. وكيف يحلّ السؤال لمَن يقدر على الكسب. فما أرخص ما باع أبو حامد الغزاليّ الفقه بالتصوّف[٢٥].

وقد سبق لابن الجوزيّ أن تناول الغزاليّ بالنقد عند حديثه عن تلبيس إبليس على الزهّاد، فقال: «وتكلّم [الغزاليّ] في علم المكاشفة وخرج عن قانون الفقه وقال إنّ المراد بالكواكب والشمس والقمر اللواتي رآهنّ إبراهيم صلوات الله عليه أنوار هي حجب الله عزّ وجلّ ولم يرد هذه المعروفات. وهذا من جنس كلام الباطنيّة. وقال في كتابه: **المفصح بالأحوال**:

إنّ الصوفيّة في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصواتًا ويقتبسون منها فوائد ثمّ يترقّى الحال من مشاهدة الصور إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق.

يردّ ابن الجوزيّ عليه قائلًا: «كان السبب في تصنيف هؤلاء مثل هذه الأشياء قلّة علمهم بالسنن والإسلام والآثار وإقبالهم على ما استحسنوه من طريقة القوم.. وإنّما استحسنوها لأنّه قد ثبت في النفوس مدح الزهد وما رأوا حالة أحسن من حالة هؤلاء القوم في الصورة ولا كلامًا أرقّ من كلامهم»[٢٦].

٦ - المسألة السادسة وهي مسألة الخروج عن الأموال ودعوى الفقر: «قال الغزاليّ إنّ الشبليّ[٢٧] أخذ خمسين دينارًا فرماها في دجلة وقال ما أعزّك أحد إلّا أذلّه الله، وأنا (أي ابن الجوزيّ) أتعجّب من أبي حامد أكثر من تعجّبي

---

(٢٥) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٣٩٩.

(٢٦) م.ن: ص ١٨٦.

(٢٧) إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ٢/٤٥٦ (ترجمة ٣١٦). وانظر أيضًا الغزاليّ، الأحياء: ٣/ ٢١-٢٢.

من الشبليّ لأنّه ذكر ذلك على وجه المدح لا على وجه الإنكار فأين أثر الفقه»[٢٨].

وممّا حكاه أيضًا عن الغزاليّ قوله: إنّ شقيقًا البلخي[٢٩] جاء إلى أبي قاسم الزاهد وفي طرف كسائه شيء مصرور فقال له: أيّ شيء معك؟ قال: لوزات دفعها إليّ أخ لي، وقال أن تفطر عليها. فقال: يا شقيق وأنت تحدّثك نفسك أن تبقى إلى الليل! لا كلّمتك أبدًا. فأغلق الباب في وجهي ودخل».

يردّ ابن الجوزيّ مستنكرًا: أنظروا إلى هذا الفقيه الدقيق، كيف هجر مسلمًا على فعل جائز. بل مندوب، لأنّ الإنسان مأمور أن يستعدّ لنفسه بما يفطر عليه واستعداد الشيء قبل مجيء وقته حزم. ولذلك قال عزّ وجلّ: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ﴾ (الأنفال: ٦) وقد ادّخر رسول الله ﷺ لأزواجه قوت سنة وجاء عمر رضي الله عنه بنصف ماله وادّخر الباقي ولم ينكر عليه. فالجهل بالعلم أفسد هؤلاء الزهّاد[٣٠].

٧ - والمسألة السابعة هي مسألة السماع:

وعن ذلك يقول ابن الجوزيّ: «وقد احتجّ لهم أبو حامد الطوسيّ بأشياء نزل فيها عن رتبته من الفهم. مجموعها أنّه قال: لا وجه لتحريم سماع صوت طيّب. فإذا كان موزونًا فلا يحرم أيضًا. وإذا لم يحرّم الآحاد فلا يحرّم المجموع. فإنّ أفراد المباحات إذا اجتمعت كان المجموع مباحًا. قال ولكن ينظر فيما يفهم ذلك. فإن كان فيه شيء محظور حرّم نثره ونظمه وحرّم التصوّت به».

يقول ابن الجوزيّ ردًّا على ذلك: «إنّي لأتعجّب من مثل هذا الكلام فإنّ الوتر بمفرده أو العود وحده من غير وتر لو ضرب لم يحرّم ولم يطرب فإذا اجتمعا وضرب بهما على وجه مخصوص حرّم وأزعج. وكذلك ماء العنب جائز شربه وإذا حدثت فيه شدّة مطربة حرم. وكذلك هذا المجموع يوجب طربًا يُخرج

(٢٨) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٤٠٨.

(٢٩) إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ٤/١٥٩ (ترجمة ٧٠٣). وانظر أيضًا أبا نعيم، حلية الأولياء: ٨/٥٨ (ترجمة ٣٦٧).

(٣٠) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ص: ٤٠٨-٤٠٩.

عن الاعتدال فيمنع منه ذلك»[٣١].

٨ - أمّا المسألة الثامنة فهي مفهوم الرياضة الروحيّة ومجاهدة النفس:

يقول ابن الجوزيّ: «قال أبو حامد في كتاب الإحياء مقصود الرياضة تفريغ القلب وليس ذلك إلّا بالخلوة في مكان مظلم، وقال فإن لم يكن هناك مكان مظلم فيلفّ رأسه في جبينه أو يتدثّر بكساء أو إزار ففي مثل هذه الحالة يسمع نداء الحقّ ويشاهد جلال الربوبيّة»[٣٢].

ويقول ابن الجوزيّ تعقيبًا على ذلك: «أنظر إلى هذه الترتيبات. والعجب كيف تصدر عن فقيه عالم. ومن أين له أنّ الذي يسمعه نداء الحقّ وأنّ الذي يشاهده جلال الربوبيّة. وما يؤمنه أن يكون ما يجده من الوساوس والخيالات الفاسدة. وهذا الظاهر مَن يستعمل التقليل في المطعم فإنّه يغلب عليه الماليخوليا. وقد يسلّم الإنسان في مثل هذه الحالة من الوساوس إلّا أنّه إذا تغشّى بثوبه وأغمض عينيه تخايل هذه الأشياء، لأنّ في الدماغ ثلاث قوى: قوّة يكون بها التخيّل. وقوّة يكون بها الفكرة، وقوّة يكون بها الذكر. وموضع التخيّل البطنان المقدّمان من بطون الدماغ. وموضع التفكّر البطن الأوسط من بطون الدماغ وموضع الحفظ الموضع المؤخّر. فإن أطرق الإنسان وأغمض عينيه جال الفكر والتخيّل. فيرى خيالات يظنّها ما ذكر من حضرة الربوبيّة إلى غير ذلك. نعوذ بالله من هذه الوساوس والخيالات الفاسدة»[٣٣].

وفي موضع آخر من تلبيس إبليس يذكر ابن الجوزيّ ما حكاه الغزاليّ من أنّ ابن الكريتيّ قال: نزلت في محلّة فعرّفتُ فيها بالصلاح فوقع ذلك في قلبي فدخلت الحمّام وعيّنت على ثياب فاخرة فسرقتها ولبستها، ثمّ لبست مرقعتي وخرجت فجعلت أمشي قليلًا قليلًا. فلحقوني فنزعوا مرقعتي وأخذوا الثياب وصفعوني. فصرت بعد ذلك أعرف بلصّ الحمّام. فسكَنَتْ نفسي. فقال أبو حامد: «وهكذا كانوا يروّضون أنفسهم حتّى يخلّصهم الله من النظر إلى الخلق ثمّ من النظر إلى النفس. وأرباب الأحوال ربّما عالجوا أنفسهم بما يُفتي به الفقه

(٣١) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٢٧٣.
(٣٢) م.ن: ص ٣٢٣. وانظر أيضًا الغزاليّ، الأحياء: ٦٦/٣.
(٣٣) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٣٢٣.

مهما رأوا صلاح قلوبهم ثمّ يتداركون ما فرط منهم من صورة التقصير. كما فعل هذا في الحمّام».

يعقّب ابن الجوزي على ذلك قائلًا: «سبحان مَن أخرج أبا حامد من دائرة الفقه بتصنيفه كتاب الإحياء. فليته لم يَحْكِ فيه مثل هذا الذي لا يحلّ. والعجب منه أنّه يحكيه ويستحسنه ويسمّي أصحابه أرباب أحوال، وأيّ حال أقبح وأشدّ من حالٍ يخالف الشرع ويرى المصلحة في النهي عنه. وكيف يجوز أن يطلب صلاح القلوب بفعل المعاصي، وقد عدم في الشريعة ما يصلح قلبه حتّى يستعمل ما لا يحلّ فيها وهذا من جنس ما يفعله الأمراء الجهلة من قطع ما لا يجب قطعه وقتل ما لا يجوز قتله ويسمّونه سياسة. وكيف يحلّ لمسلم أن يقال عنه سارق. وهل يجوز أن يقصد وهن دينه ومحو ذلك عن شهداء الله في الأرض... إلى أن يقول: «كلّا والله إنّ لنا شريعة لو رام أبو بكر الصدّيق[٣٤] أن يخرج عنها إلى العمل برأيه لم يُقبل منه فعجبي من هذا الفقيه المستلب عن الفقه بالتصوّف أكثر من تعجّبي من هذا المستلب الثياب»[٣٥].

٩ - مسألة ترك النكاح هي المسألة التاسعة والأخيرة ممّا عارض فيه ابن الجوزيّ أبا حامد الغزاليّ:

يقول ابن الجوزيّ: قال أبو حامد: «ينبغي ألّا يشغل المريد نفسه بالتزوّج فإنّه يشغله عن السلوك ويأنس بالزوجة ومَن أنس بغير الله شغل عن الله تعالى»[٣٦].

يردّ ابن الجوزيّ على ذلك قائلًا: «وإنّي لأعجب من كلامه أتراه ما علم من قصد عفاف نفسه ووجود ولد أو عفاف زوجته فإنّه لم يخرج عن جادة السلوك. أو يرى الأنس الطبيعيّ بالزوجة ينافي أنس القلوب بطاعة الله تعالى والله تعالى قد منّ على الخلق بقوله: ﴿خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ

(٣٤) أبو بكر الصدّيق: أوّل الذين أسلموا من الرجال وهو صاحب الرسول عليه السلام وأوّل خليفة للمسلمين. توفّي سنة ١٣هـ٦٣٤م) أنظر: إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ١/ ٢٣٥-٢٦٧.

(٣٥) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ص: ٤٠٠-٤٠١. وأيضًا الغزاليّ، الأحياء: ٣/ ٢٤٩.

(٣٦) تلبيس إبليس: ص ٣٣١. وأيضًا الأحياء: ٣/ ٨٧.

﴿بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (الروم: ٢١) وفي الحديث الصحيح عن جابر رضي الله عنه عن النبيّ ﷺ قال له: «هلّا تزوّجت بكرًا تلاعبها وتلاعبك» وما كان بالذي ليدلّه على ما يقطع أنسه بالله تعالى. أترى رسول الله ﷺ كما كان ينبسط إلى نسائه ويسابق عائشة رضي الله عنها أكان خارجًا عن الأنس بالله. هذه كلّها جهالات بالعلم»[٣٧].



إنّ المأخذ العامّ الذي يرتكز عليه نقد ابن الجوزيّ للإمام الغزاليّ هو خروجه عن أصول النقل والعقل. وهذا المأخذ يظهر في نقد ابن الجوزيّ لمختلف المسائل التي عرضنا لذكرها فيما سبق، هذا بالإضافة إلى أنّ لكلّ مسألة ميزة خاصّة تنبع من موضوعها الذاتيّ.

ففي المسألة الأولى على سبيل المثال نجد أنّ ما استشهد به ابن الجوزيّ عن ميل أهل التصوّف إلى العلوم الإلهيّة قد ورد بنصّه في كتاب الإحياء في بعض الفقرات ومختصرًا في بعضها الآخر. وذلك دون أن يضرّ بالسياق العامّ أو يشوّه ما قصد إليه الغزاليّ لذلك فنقد ابن الجوزيّ يظهر عمق فهم ابن الجوزيّ لمقاصد الغزاليّ ومن ثمّ استنكاره لهذه المقاصد، وذلك لما تتضمّنه من بعدٍ عن أحكام الشريعة.

واستنكار ابن الجوزيّ لمقاصد الغزاليّ ليس دائمًا إنكارًا مطلقًا فمثلًا نجده لا ينكر الرياضة الروحيّة إنكارًا مطلقًا بل على العكس يرى أنّها لا تنافي العلم بل العلم يعلّم كيفيّة الرياضة ويساعد على تصحيحها.

هذا من جهة ومن جهة أخرى إنّ استنكار ابن الجوزيّ لبعض مقاصد الغزاليّ لم يمنع من تأثّره به تأثّرًا بالغًا. ونرى هذا التأثّر قد بدا واضحًا جدًّا في تأليف كتاب تلبيس إبليس الذي كما يبدو قد اقتبس كاملًا من الغزاليّ عنوانًا ومضمونًا. فيما يتعلّق بالعنوان فقد جاء في كتاب الإحياء قول الغزاليّ: «إنّ تلبيسات الشيطان لا تتناهى وبها يهلك العلماء والعبّاد والزهّاد والفقراء والأغنياء وأصناف الخلق...» وقال إنّه سيذكر «جملة من مكايد الشيطان في كتاب

---

(٣٧) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٣٣١.

الغرور في آخر هذا الربع ولعلّنا إن أمهلنا الزمان صنّفنا كتابًا على الخصوص نسمّيه تلبيس إبليس»[٣٨].

وعدا عن عنوان الكتاب الذي اقتبسه ابن الجوزيّ كاملًا كما رأينا من الغزاليّ فإنّنا نلاحظ أنّ هناك شبهًا كبيرًا بين ما جاء في كتاب ذمّ الجاه والرياء وهو الكتاب الثامن من ربع المهلكات في كتاب الإحياء وكتاب تلبيس إبليس بشكل عامّ فما اختصره الغزاليّ في هذا القسم قد توسّع فيه ابن الجوزيّ[٣٩]. كذلك نرى أنّ ابن الجوزيّ قد استفاد من نقد الغزاليّ لبعض أرباب التصوّف، هؤلاء الذين أفرد لهم كتابًا خاصًّا في آخر الجزء الثالث من كتاب الإحياء سمّاه «كتاب الغرور»[٤٠].

ونَقْلُ ابن الجوزيّ عن الغزاليّ واضح في كثير من الأخبار والآثار التي ذكرت في تلبيس إبليس. وما ذكرناه ليس إلّا غيضًا من فيض.

ومواقف ابن الجوزيّ من الغزاليّ تعطينا دلالة على أنّ نقد ابن الجوزيّ للصوفيّة يتوافق في كثير من المواضع مع النقد الموجّه إليهم من أرباب التصوّف أنفسهم كالإمام الغزاليّ.

ويبدو أنّ تعجّب ابن الجوزيّ من خروج الغزاليّ عن أصول النقل والعقل أحيانًا يستبطن إعجابًا به على أنّه فقيه وعالم. لذلك يظهر أنّ حساب ابن الجوزيّ للغزاليّ عسير بدليل كثرة المسائل التي ينتقده فيها بالمقارنة مع غيره من الصوفيّين الذين سبق ذكرهم كالتستريّ والمكّيّ والقشيريّ.

والنقاط التفصيليّة التي يتناولها ابن الجوزيّ في نقده للغزاليّ تدور كلّها حول مخالفة أصول النقل والعقل. فأحكام الشريعة عند ابن الجوزيّ هي الأساس في كلّ حكم، وكلّ ما يخالفها هو عنده موضع للنقد وقد لاحظنا ذلك في المسائل كافّة التي عالجها ابن الجوزيّ عند الغزاليّ سواء في مسألة الشريعة والحقيقة والظاهر والباطن، أو في مسألة التمسّح بالأولياء، أو في مسألة التوكّل، أو في الخروج عن الأموال أو في مسألة السماع، أو في مسألة مفهوم

---

(٣٨) الغزاليّ، إحياء علوم الدين: ٣/ ٢٦.
(٣٩) م.ن: ٣/ ٢٣٧-٢٨٩.
(٤٠) م.ن: ٣/ ٣٣٤-٣٥٦.

الغزاليّ للرياضة الروحيّة في ترك النكاح.

ومن النقاط التفصيليّة التي يختلف فيها ابن الجوزيّ مع الغزاليّ هي مفهوم المباحات. فالغزاليّ يرى أنّه لا يمكن إصلاح القلب لسلوك طريق الآخرة ما لم يمنع نفسه من التنعّم بالمباح فإنّ النفس إذا لم تمنع بعض المباحات طمعت في المحظورات... فالشهوة واحدة وقد وجب على العبد منعها من الحرام فإن لم يعوّدها الاقتصار على الضرورة من الشهوات غلبته فهذه إحدى آفات المباحات»[٤١].

بينما يرى ابن الجوزيّ أنّ الامتناع عن المندور مخالف للشرع وهذه النقطة تتّضح في نقد ابن الجوزيّ للغزاليّ في مسألة الخروج عن الأموال ودعوى الفقر وفي مسألة مجاهدة النفس وفي مسألة ترك النكاح وقد أوضحنا ذلك بالأمثلة سابقًا.

نكتفي بهذا القدر من نقد ابن الجوزيّ لبعض رجال التصوّف، وننتقل في الفصل التالي إلى مواقف ابن الجوزيّ من السلوك الصوفيّ العامّ.



---

(٤١) الغزاليّ، إحياء علوم الدين: ٣/٥٨.

مواقف ابن الجوزيّ من السلوك الصوفيّ بشكل عامّ

إنّ مواقف ابن الجوزيّ من التصوّف والصوفيّة لها وجهان: الوجه الأوّل يستنكر فيه سلوكهم سواء التعبّديّ أو الاجتماعيّ. والوجه الثاني يستحسن بعض مظاهر هذا السلوك ويُثني عليه.

ومواقف ابن الجوزيّ من التصوّف ورجاله قد تكون مباشرة صريحة كالتي وردت في تلبيس إبليس، وقد تكون غير مباشرة ويمكن استخلاص ما تضمر من استحسان كتلك التي وردت في كتاب صفة الصفوة.

سأذكر فيما يلي بعض أصول الفكر الصوفيّ وفروعه كما وردت عند كلّ من أبي نصر السرّاج وعبد الكريم القشيريّ. وأذكر شواهد ممّا جاء في كتب ابن الجوزيّ حول هذه الأصول والفروع مبيّنة مدى استنكاره واستحسانه لها.

كثير من أصول الفكر كما وردت عند السرّاج في اللمع وعند القشيريّ في الرسالة لم يتعرّض لها ابن الجوزيّ. بل كان يذمّ أقوالهم بشكل عامّ دون تخصيص. من ذلك مثلًا قوله: «وصنّف لهم أبو نصر السرّاج كتابًا سمّاه لمع الصوفيّة ذكر فيه من الاعتقاد الفاسد والكلام المرذول ما سنذكر منه جملة إن شاءالله. وصنّف لهم أبو طالب المكّيّ قوت القلوب فذكر فيه من الأحاديث الباطلة ما لا يستند فيه إلى أصل... وذكر فيه «قال بعض المكاشفين» وهذا كلام فارغ. وذكر فيه أنّ الله عزّ وجلّ يتجلّى لأوليائه في الدنيا»[1].

(١) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ١٨٤.

وقال ابن الجوزيّ أيضًا: «وجاء أبو نعيم الأصبهانيّ فصنّف لهم الحلية وذكر في حدود التصوّف أشياء منكرة قبيحة ولم يستح أن يذكر في الصوفيّة أبا بكر وعمر وعثمان وعليًا وسادات الصحابة رضي الله عنهم فذكر فيه العجب»[٢].

من أصول الفكر الصوفيّ التي لم يتعرّض لها ابن الجوزيّ مع أنّها كانت موضع استنكار مشايخ الصوفيّة أنفسهم وقد أوردها صاحب اللمع على أنّها ممّا غلط فيه الصوفيّة:

١ - قولهم في فناء البشريّة حيث زعم الصوفيّون أنّ مَن تضعف بشريّته يجوز أن يكون موصوفًا بصفات الألوهيّة[٣].

٢ - قول جماعة منهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا في أوصاف الحقّ[٤].

٣ - قولهم في الأرواح، فقوم قالوا الروح نور من الله فتوهّموا أنّه نور ذاته. وقوم قالوا حياة من حياة الله، وقوم قالوا الأرواح مخلوقة وروح القدس من ذات الله تعالى. وقوم قالوا الأرواح قديمة إنّها لا تموت ولا تعذّب، وقوم قالوا الأرواح تتناسخ[٥].

أمّا أصول الفكر الصوفيّ التي تناولها ابن الجوزيّ بنقده ولكن دون تعمّق نذكر منها:

* الحرّيّة والعبوديّة

يقول أبو نصر السرّاج في الحرّيّة والعبوديّة: «إنّ العبد ما دام بينه وبين الله تعالى تعبّد فهو مسمّى بالعبوديّة، فإذا وصل إلى الله صار حرًّا وسقطت عنه العبوديّة»[٦].

وهي من الأمور التي غلط فيها الصوفيّة حسب رأي السرّاج. حول هذا

---

(٢) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ١٨٥.
(٣) أبو نصر السرّاج، اللمع: ص ٥٤٣.
(٤) م.ن: ص ٥٥٢.
(٥) م.ن: ص ص: ٥٥٤-٥٥٥.
(٦) م.ن: ص ص: ٣٣١-٣٣٢.

الموضوع أورد ابن الجوزيّ قولًا لعليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب جاء فيه: «إنّ قومًا عبدوا الله عزّ وجلّ رهبة فتلك عبادة العبيد، وآخرين عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجّار، وقومًا عبدوا الله شكرًا فتلك عبادة الأحرار»(٧).

إنّ الشاهد الذي أورده ابن الجوزيّ لا يسقط العبوديّة لله في أيّة حال. وهو في ذلك يتّفق مع أبي نصر السرّاج.

* الإخلاص

وهو من أصول الفكر الصوفيّ وفيه يقول الصوفيّة: «إنّ الإخلاص لا يصحّ للعبد حتّى يخرج عن رؤية الخلق ولا يوافقهم في جميع ما يريد أن يعمله كان ذلك حقًّا أو باطلًا»(٨).

لم يناقش ابن الجوزيّ رأي الصوفيّة هذا بشكل مباشر وصريح، وإنّما أورد في صفة الصفوة روايات عن عبّاد وصوفيّين تحدّثوا في الإخلاص، من ذلك قوله:

«إعتكف أبو محمّد الجريريّ بمكّة سنة ٢٩٢هـ فلم يأكل ولم ينم ولم يمدّ رجله. فقال له أبو بكر الكتاني: يا أبا محمّد بما قدرت على اعتكافك؟ قال: علم صدق باطني، فأعانني على صدق ظاهري»(٩). ومعروف أنّ صدق الباطن هو من الإخلاص. وأبو محمّد الجريريّ هذا هو صوفيّ ذكره السلميّ في الطبقة الثالثة من طبقات الصوفيّة(١٠).

وممّا يدخل في الإخلاص أيضًا ما رواه ابن الجوزيّ عن رقيّة العابدة. قالت: «حرام على قلب فيه رهبانيّة المخلوقين أن يذوق حلاة الإيمان، شغلوا قلوبهم بالدنيا عن الله عزّ وجلّ. ولو تركوها لجالت في الملكوت ورجعت إليهم بطرائف الفوائد». وكانت تقول أيضًا: «تفقّهوا في مذاهب الإخلاص ولا تفقهوا فيما يؤدّيكم إلى الركوب على القلاص»(١١).

---

(٧) إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ١/٩٥.
(٨) أبو نصر السرّاج، اللمع: ص ص ٥٣٣-٥٣٤.
(٩) إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ٢/٤٤٧.
(١٠) أبو عبد الرحمن السلميّ، طبقات الصوفيّة: ص ٢٥٩.
(١١) إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ٤/١٩٠-١٩١.

ومختارات ابن الجوزيّ في صفة الصفوة هي ممّا يستحسنه ويوافق خطّة كتابه الذي ألّفه ليستغني به المريد عن حلية الأولياء كما أوضح ذلك في مقدّمة الكتاب(١٢).

* الأنس والبسط

هذه أيضًا تتعلّق بأصول الفكر الصوفيّ «فقد توهّم قوم أنّ بينهم وبين الله حالًا من القرب والدنوّ فلم يراعوا الحشمة والآداب فانبسطوا إلى ما كانوا يحتشمونه»(١٣).

ينكر ابن الجوزيّ ما يورده الصوفيّة من أخبار البسط ويدعو إلى الاحتشام مع الأنس بالله. يقول: «بلغني عن عبد الصمد [أبو القاسم الواعظ] أنّه كان في دعوة له فقيل له انبسط وتمكّن. فقال: وما يمكّني؟ مَن يحتشم ربّه في الخلوة لا يتبسّط»(١٤).

وممّا ذكره ابن الجوزيّ أيضًا قول مؤمنة بنت بهلول: ماالنعيم إلّا في الأنس بالله والموافقة لتدبيره»(١٥).

ومن ذلك أيضًا قول أبي هاشم الزاهد: «إنّ الله عزّ وجلّ وسم الدنيا بالوحشة ليكون أنس المريدون به دونها. وليقبل المطيعون له بالإعراض عنها. وأهل المعرفة بالله مستوحشون وإلى الآخرة مشتاقون»(١٦).

من ذلك أيضًا ما أورده عن عقلاء المجانين، قوله: «يا بنيّ مَن آنسه الله بقربه أعطاه أربع خصال، عزًّا من غير عشيرة، وعلمًا من غير طلب، وغنًى من غير مال، وأنسًا من غير جماعة»(١٧).

يلاحظ أنّ ابن الجوزيّ يورد النصّ الذي يستحسنه ما دام يخدم غاية صفة الصفوة وهي إرشاد المريد إلى طريق الله. المهمّ هو ما يرد في النصّ وإن كان

---

(١٢) إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ١/ ٣١.
(١٣) أبو نصر السرّاج، اللمع: ص ٥٥١.
(١٤) إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ٢/ ٤٨١.
(١٥) م.ن: ٢/ ٥٢٧. ومؤمنة بنت بهلول هي من عابدات بغداد وقولها هذا هو كلّ ترجمتها.
(١٦) م.ن: ٢/ ٣٠٦. وأبو هاشم الزاهد من قدماء عبّاد بغداد وممّن جلس إلى سفيان الثوريّ.
(١٧) م.ن: ٤/ ٣٤٩.

صاحبه مجهول الاسم أو من عقلاء المجانين. كما يلاحظ أنّه هنا يقبل كلامهم في الأنس والقرب مع أنّه سخر منه في تلبيس إبليس.

* الحلول

وهذا أيضًا من أصول الفكر الصوفيّ التي تناولها ابن الجوزيّ بنقده، فذكر أقوالًا للسرّاج الطوسيّ في الحلوليّة جاء فيها:

«وبلغني أنّ جماعة من الحلوليّين زعموا أنّ الحقّ عزّ وجلّ اصطفى أجسامًا حلّ فيها بمعاني الربوبيّة وأزال عنها معاني البشريّة». وقال: «بلغني أنّ جماعة من أهل الشام يدّعون أنّ الرؤيا بالقلوب في الدنيا كالرؤية بالعيان بالآخرة». وقال السرّاج أيضًا: «وبلغني أنّ أبا الحسين النوريّ شهد عليه غلام الخليل أنّه سمعه يقول: أنا أعشق الله عزّ وجلّ وهو يعشقني. فقال النوريّ: سمعت الله يقول: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ (المائدة: ٥٤) وليس العشق بأكثر من المحبّة. قال القاضي أبو يعلى: وقد ذهب الحلوليّة إلى أنّ الله عزّ وجلّ يعشق»[١٨].

ويردّ ابن الجوزيّ قائلًا: إنّ هذا جهل من ثلاثة أوجه: أحدها من حيث الاسم فإنّ العشق عند أهل اللغة لا يكون إلّا لما ينكح. والثاني: إنّ صفات الله عزّ وجلّ منقولة فهو يحبّ ولا يقال يعشق كما يقال يعلم ولا يقال يعرف. والثالث: من أين أنّ له أنّ الله تعالى يحبّه فهذه دعوى بلا دليل. وقد قال النبيّ ﷺ: «مَن قال إنّي في الجنّة فهو في النار»[١٩].

والحديث كما يقول السخاويّ في المقاصد الحسنة، رواه الطبرانيّ من قول يحيى ابن أبي كثير وسنده ضعيف[٢٠].

أمّا قول السرّاج فقد وردت في اللمع، وقد اعتبرها من الأمور التي غلط فيها الصوفيّة. حيث يقول: «والذي غلط في الحلول غلط لأنّه لم يميّز بين أوصاف الحقّ وبين أوصاف الخلق لأنّ الله تعالى لا يحلّ في القلوب وإنّما يُحلّ في القلوب الإيمان به والتصديق له، والتوحيد والمعرفة وهذه أوصاف مصنوعاته

(١٨) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ١٩٠.
(١٩) م. س: ص ص: ١٩٠-١٩١.
(٢٠) السخاويّ، المقاصد الحسنة: ص ٤٢٣.

من جهة صنع الله بهم لا هو بذاته أو بصفاته يحلّ فيهم تعالى عزّ وجلّ عن ذلك علوًا كبيرًا»[٢١].

وبمقارنة قول السرّاج هذا مع نقد ابن الجوزيّ المذكور آنفًا نلاحظ أنّهما متوافقان وكلاهما ينكر مذهب الحلول الذي يقول به بعض الصوفيّة.

* تفضيل الولاية على النبوّة

هذا الأصل الصوفيّ عدّه السرّاج الطوسيّ ممّا غلط فيه بعض مشايخ الصوفيّة[٢٢] بينما ابن الجوزيّ يذكر فضل الوليّ ولكنه لا يفضّله على النبيّ فيورد في هذا السياق قولًا لأبي العبّاس بن عطاء (٣٠٩هـ/ ٨٠٤م) جاء فيه: «علامات الوليّ أربع: صيانة سرّه فيما بينه وبين الله، وحفظ جوارحه فيما بينه وبين أمر الله، واحتمال الأذى فيما بينه وبين خلق الله، ومداراته للخلق على تفاوت عقولهم»[٢٣].

من الأمثلة السالفة حول أصول الفكر الصوفيّ نلمس بجلاء أنّ ابن الجوزيّ لم يتعمّق بالردود ولم يلجأ إلى التفنيد والرجوع إلى الأثر المنقول إلّا فيما خصّ الحلول. والمرجّح أنّ ذلك لأنّ أصول الفكر الصوفيّ له جذور فلسفيّة، والفلسفة «من عمل الشيطان»[٢٤] وقد درج الفقهاء المسلمون على عدم الخوض فيها.



أمّا فيما يتعلّق بفروع الفكر الصوفيّ فهي تدور حول السلوك الدينيّ التعبّديّ والاجتماعيّ لرجال التصوّف. ومواقف ابن الجوزيّ منها تتجلّى فيما يستشهد به من كلام رجال التصوّف أنفسهم الذين ترجم لهم. أو في كلام مَن انتقد رجال التصوّف. من ذلك مثلًا ما أورده لابن عقيل:

«واعلم أنّ حمل التكليف صعب ولا أسهل على أهل الخلاعة من مفارقة

---

(٢١) السرّاج الطوسيّ، اللمع: ص ٥٤٢.
(٢٢) م.ن: ص ص ٣٣٥-٣٣٧.
(٢٣) إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ٢/ ٤٤٥.
(٢٤) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ص ٤٩-٥٩.

الجماعة. ولا أصعب عليهم من حجرٍ ومنعٍ صدر عن أوامر الشرع ونواهيه وما على الشريعة أضرّ من المتكلّمين والمتصوّفين. فهؤلاء يفسدون عقائد الناس بتوهيمات شُبُهات العقول، وهؤلاء يفسدون قوانين الأديان، يحبّون البطالات وسماع الأصوات وما كان السلف كذلك... وقد خبرت طريقة الفريقين، فإنّ غاية هؤلاء الشكّ وغاية هؤلاء الشطح»[٢٥].

كان لمظاهر السلوك الصوفيّ سواء الدينيّ أو الاجتماعيّ نصيب وافر من اهتمام ابن الجوزيّ سلبًا وإيجابًا. ومظاهر السلوك هذه تتعلّق بفروع الفكر الصوفيّ، وتتجلّى في الأمور التالية:

١ - ترك العلم

يقول السرّاج الطوسيّ عن العلم: «وعندي والله أعلم، أنّ أولي العلم القائمين بالقسط الذين هم ورثة الأنبياء هم المعتصمون بكتاب الله تعالى المجتهدون في متابعة رسول الله ﷺ، المقتدون بالصحابة والتابعين والسالكون سبيل أوليائه المتّقين وعباده الصالحين هم ثلاثة أصناف: أصحاب الحديث والفقهاء والصوفيّة... وجملة علوم الدين لا تخرج عن ثلاث: آيات من كتاب الله، أو خبر عن رسول الله ﷺ، أو حكمة مستنبطة خطرت على قلب وليّ من أولياء الله تعالى»[٢٦].

فالسرّاج يشير بذلك إلى القاعدة العامّة للصوفيّة والتصوّف وهي «أنّهم علماء قاموا بشرط العلم ثمّ عملوا به، ثمّ تحقّقوا في العمل فجمعوا بذلك بين العلم والعمل»[٢٧].

وذكر أبو نصر السرّاج أيضًا قولًا لأبي سليمان الدارانيّ جاء فيه: «ربّما تنكت الحقيقة قلبي أربعين يومًا فلا آذن لها أن تدخل إلّا بشاهدين من الكتاب والسنّة»[٢٨].

---

(٢٥) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٤٢٣.
(٢٦) أبو نصر السرّاج، اللمع: ص ٢٢.
(٢٧) م.ن: ص ٢٠.
(٢٨) م.ن: ص ١٤٦.

أمّا ابن الجوزيّ فإنّه كعادته يمهّد لرأيه بخبر يقول فيه: «إنّ أحمد ابن أبي الحواري رمى كتبه في البحر وقال: نعم الدليل كنت، والاشتغال بالدليل بعد الوصول محال. . . ولقد طلب أحمد بن أبي الحواري الحديث ثلاثين سنة فلمّا بلغ الغاية حمل كتبه ففرّقها، وقال يا علم لم أفعل بك هذا تهاونًا ولا استخفافًا بحقّك ولكنّني كنت أطلبك لأهتدي بك إلى ربّي فلمّا اهتديتُ استغنيت عنك»[٢٩].

ويتابع ابن الجوزيّ قائلًا: «قد سبق القول بأنّ العلم نور، وأنّ إبليس يحسّن للإنسان إطفاء النور ليتمكّن منه في الظلمة، ولا ظلمة كظلمة الجهل. ولمّا خاف إبليس أن يعاود هؤلاء مطالعة الكتب فربّما استدلّوا بذلك على مكائده حسّن لهم دفن الكتب وإتلافها. وهذا فعل محظور وجهل بالمقصود بالكتب. وبيان هذا أنّ أصل العلوم القرآن والسنّة. فلمّا علم الشرع أنّ حفظهما يصعب، أمر بكتابة المصحف وكتابة الحديث»[٣٠].

ويأخذ ابن الجوزيّ على جماعة من الصوفيّة تركهم العلم وتفضيلهم الرياضات عليه دون أن يسمّي جماعة بعينها. وإنّما يطلق الكلام عامًّا فيقول:

«واعلم أنّ هؤلاء [الصوفيّة] لمّا تركوا العلم وانفردوا بالرياضات على مقتضى آرائهم لم يصبروا عن الكلام في العلم فتكلّموا بواقعاتهم فوقعت الأغاليط القبيحة منهم. فتارّة يتكلّمون في تفسير القرآن وتارّة في الحديث وتارّة في الفقه وغير ذلك، ويسوقون العلم إلى مقتضى علمهم الذي انفردوا به، والله سبحانه وتعالى لا يُخلي الزمان من أقوام قوّام بشرعه يردّون على المتخرّصين ويبيّنون غلط الغالطين»[٣١].

يلاحظ بالنسبة لما أورده ابن الجوزيّ:

أ - ينتقد ابن الجوزيّ ابن أبي الحواري في تلبيس إبليس بينما نراه قد ذكر

(٢٩) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٣٦٦. وأحمد بن أبي الحواري هو من عبّاد دمشق توفّي سنة ٢٣٠هـ/ ٨٤٤م [أنظر حوله: القشيريّ، الرسالة: ص ١٧ ابن الجوزيّ، صفة الصفوة: ٤/ ٢٣٧].

(٣٠) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٣٦٧.

(٣١) م.ن: ص ٣٧٢.

ترجمته وبعضًا من أخباره في صفوة الصفوة[٣٢]، وما ذكره ابن الجوزيّ يكاد أن يكون منقولًا بحرفيّته من الرسالة للقشيريّ[٣٣].

ب - يذكر ابن الجوزيّ أنّ الصوفيّة يستندون إلى القرآن والحديث وليس إلى أصول أخرى. وإنّما يأخذ عليهم تفسيرهم لما ورد في هذه الأصول حسب مقتضى علمهم.

ج - يذكر أنّ انفراد الصوفيّة بالرياضة لم يغنهم عن العلم بشكل نهائيّ.

د - وهو بنقده لابن أبي الحواريّ يدلّ على أنّه لا يقتصر نقده على صوفيّة بغداد فقط بل وغيرها من مدن العالم الإسلاميّ.

٢ - القعود عن الكسب بحجّة التوكّل

يورد القشيريّ في باب التوكّل أقوالًا للعديد من رجال التصوّف مؤدّاها أنّ التوكّل محلّه القلب. والحركة بالظاهر لا تنافي التوكّل بالقلب بعد ما تحقّق العبد أنّ التقدير من قبل الله. وإن تعسّر شيء فبتقديره. وإن اتّفق شيء فبتيسيره.

وابن الجوزيّ لا ينتقد هذا المقام الصوفيّ نفسه بل يورد أخبارًا عن الصحابة والتابعين تؤيّده. منها حديث سلمان الفارسيّ: «قال عبدالله [ابن سلام]: فبينما أنا ذات يوم قائلٌ بنصف النهار على سرير لي فأغفيت إغفاءة إذ جاء سلمان فقال لي: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. فقلت: السلام عليك يا أبا عبدالله، وكيف وجدت منزلك، قال خيرًا. وعليك بالتوكّل فنعم الشيء التوكّل، ردّده ثلاث مرّات»[٣٤].

ومعلوم أنّ أحاديث سلمان الفارسيّ وأفعاله تعتبر أصلًا يرجع إليه كثير من الصوفيّة.

وفي موضع آخر يعلّق ابن الجوزيّ على قصّة الصوفيّ الذي رمى نفسه في البئر بقوله: «إنّ التوكّل هو اعتماد القلب على الله سبحانه وليس من ضرورته قطع

(٣٢) إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ٢٣٧/٤.
(٣٣) القشيريّ، الرسالة: ص ١٧.
(٣٤) إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ٥٥٦/١.

الأسباب ولو أنّ إنسانًا جاع فلم يأكل أو احتاج فلم يسأل أو عري فلم يلبس فمات دخل النار لأنّه دُلّ على طريق السلامة فإذا تقاعد عنها أعان على نفسه»[٣٥].

إذًا ما ينتقده ابن الجوزيّ هو القعود عن الكسب بحجّة التوكّل، الأمر الذي فشى بين الصوفيّة في القرن السادس. فيقول:

«فأمّا مَن يرى ما قد تجدّد من صوفيّة زماننا من كونهم لا يبالون من أين أخذوا فإنّه يعجب. ولقد دخلت بعض الأربطة فسألت عن شيخه فقيل لي مضى إلى الأمير يهنّئه بخلعة خُلعت عليه. وكان ذلك الأمير من كبار الظلمة. فقلت ويحكم ما كفاكم أن فتحتم الدكّان حتّى تطوفوا على رؤوسكم بالسلع. يقعد أحدكم عن الكسب مع قدرته عليه معوّلًا على الصدقات والصلات. ثمّ لا يكفيه حتّى يدور على الظلمة فيستعطي منهم ويهنّئهم بملبوس لا يحلّ وولاية لا عدل فيها. والله إنّكم أضرّ على الإسلام من كلّ مضرّ»[٣٦].

ويورد ابن الجوزيّ آيات وأحاديث وأخبارًا تؤكّد أنّ التوكّل إنّما هو «فعل القلب فلا ينافي حركة الجوارح. ولو كان كلّ كاسب ليس بمتوكّل لكان الأنبياء غير متوكّلين. فقد كان آدم عليه السلام حرّاثًا، ونوح وزكريّا نجّارين، وإدريس خيّاطًا، وإبراهيم ولوط زرّاعين، وكان سليمان يعمل الخوص، وداوود يصنع الدرع ويأكل من ثمنه، وكان موسى وشعيب ومحمّد رعاة صلوات الله عليهم»[٣٧].

فابن الجوزيّ يؤيّد قول الصوفيّة في أنّ التوكّل محلّه القلب والحركة الظاهرة لا تنافيه. ولكنّه ينتقد مغالاة بعض الصوفيّة في اعتمادهم هذا المبدأ.

٣ - الخروج عن الأموال وتفضيل الفقر على الغنى

وهذه الظاهرة السلوكيّة التي فشت بين العبّاد والصوفيّة مبعثها أمران الأوّل: التوكّل، والثاني الرغبة في أكل الحلال فقط.

(٣٥) إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ١/٢٧-٢٨. وأيضًا تلبيس إبليس: ص ٣١١.
(٣٦) م.ن: ص ٢٠٨.
(٣٧) م.ن: ص ص ٣١٥-٣١٦.

يذكر أبو نصر السرّاج في هذا السياق ما يلي: «كلّ مَن ترسّم برسوم هذه العصابة ولم يحكم أساسه على ثلاثة أشياء فهو مخدوع ولو مشى في الهواء ونطق بالحكمة أو وقع له قبول عند الخاصّة أو العامّة. وهذه الثلاثة أشياء هي: أوّلها اجتناب المحارم كبيرها وصغيرها. والثاني: أداء الفرائض عسيرها ويسيرها. والثالث ترك الدنيا على أهل الدنيا قليلها وكثيرها إلى ما لا بدّ منه للمؤمن».

«وهو ما رُوي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: أربعة في الدنيا وليست من الدنيا: كسرة تسدّ بها جوعتك، وثوب تواري عورتك، وبيت تكنّ فيها، وزوجة صالحة تسكن إليها. فأمّا ما سوى ذلك من الجمع والمنع والإمساك وحبّ التكاثر والمباهاة فجميع ذلك حجاب قاطع يقطع العبد عن الله عزّ وجلّ»(٣٨).

ويتفاوت موقف ابن الجوزيّ من هذه المسألة بين مصدر وآخر. فبينما هو يؤيّدها فيما يذكره من أخبار الصحابة والتابعين في كتاب **صفة الصفوة** نراه ينكرها فيما أورده في كتاب **تلبيس إبليس**.

من ذلك ما جاء في واقعة حفصة مع أبيها عمر بن الخطّاب، قالت: «يا أمير المؤمنين لو اكتسيت ثوبًا هو ألين من ثوبك وأكلت طعامًا هو أطيب من طعامك فقد وسّع الله الرزق وأكثر من الخير، فقال إنّي سأخاصمك إلى نفسك أما تذكرين ما كان رسول الله ﷺ يلقى من شدّة العيش وكذلك أبو بكر. فما زال يذكّرها حتّى أبكاها. فقال أما والله لأشاركنهما في مثل عيشهما الشديد لعلّي أدرك عيشهما الرخي»(٣٩).

وفي هذا الصدد يمكننا القول إنّ الفقر وشظف العيش من مبادئ التصوّف السنّيّ، فهذا الخليفة عمر قد رغب في أن يشارك رسول الله والخليفة أبا بكر في شدّة عيشهما على الرغم من أنّ الله سبحانه وتعالى قد وسّع الرزق وأكثر الخير على المسلمين.

ومن ذلك أيضًا ما ذكره ابن الجوزيّ من حديث سعدى بنت عوف إذ

---

(٣٨) أبو نصر السرّاج، اللمع: ص ص ٥١٦-٥١٧.
(٣٩) إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ١/ ٢٨٤

قالت: «دخل عليّ طلحة[٤٠] ورأيته مغمومًا فقلت ما شأنك؟ فقال: المال الذي عندي قد كثر وقد كربني. فقلت: وما عليك، اقسمه. فقسّمه حتّى ما بقي منه درهم. قال طلحة بن يحيى فسألت خازن طلحة، كم من المال (قسّمت)؟ فقال: أربعمائة ألف»[٤١].

وهذا أيضًا مثل الصحابة الذين تنازلوا عمّا يملكون لأنّ المال كثر وسبّب لهم الكربة فوزّعوه تقرّبًا إلى الله.

ولابن الجوزيّ رأي آخر يورده في تلبيس إبليس فيقول: كان إبليس يلبّس على أوائل الصوفيّة لصدقهم في الزهد، فيريهم عيب المال ويخوّفهم من شرّه فيتجرّدون من الأموال ويجلسون على بساط الفقر. وكانت مقاصدهم صالحة وأفعالهم في ذلك خطأ لقلّة العلم»[٤٢].

وابن الجوزيّ يجد ذلك مقبولًا من المتزهّدين الذين فعلوا ذلك مع قلّة علمهم. ولكنّه لا يجد عذرًا للعلماء والفقهاء الذين يقولون بالخروج عن الأموال مثل الغزاليّ والحارث المحاسبيّ. وإن كان الحارث عنده أعذر من الغزاليّ.

وابن الجوزيّ يؤيّد كسب المال الحلال «فإن اقتصر على كسب البُلْغَة فذلك أمر لا بدّ منه. وأمّا من قصد جمعه والاستكثار منه من الحلال نظرنا في مقصوده»[٤٣].

ويرى ابن الجوزيّ أنّ «المال نعمة والنعمة تحتاج إلى شكر، والغنيّ وإن تعب وخاطر كالمفتي والمجاهد، والفقير كالمعتزل في زاوية»[٤٤].

كما أنّ ابن الجوزيّ يخالف رأي مَن ذهب إلى أنّ التوكّل على الله يفرض ألّا يملك المرء شيئًا. فقال: لو فهم هؤلاء معنى التوكّل وأنّه ثقة القلب بالله عزّ وجلّ لا إخراج صور المال، ما قال هؤلاء هذا الكلام. ولكن قلّ فهمهم. وقد

---

(٤٠) هو طلحة بن عبيد الله، أبو محمّد (-٣٦هـ/٦٥٦م) صحابي من العشرة المبشّرين بالجنّة، شهد غزوة أحد. وسعدى بنت عوف إحدى زوجاته.

(٤١) إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ١/٣٣٩-٣٤٠.

(٤٢) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ص ١٩٦.

(٤٣) م.ن: ص ٢٠٢.

(٤٤) م.ن: ص ٢٠٣.

كان سادات الصحابة والتابعين يتجرّدون ويجمعون الأموال، وما قال مثل هذا أحد منهم»[٤٥].

٤ - مجاهدة النفس

يقول القشيريّ: «واعلم أنّ أصل المجاهدة وملاكها فطم النفس عن المألوفات وحملها على خلاف هواها في عموم الأوقات. وللنفس صفتان مانعتان لها من الخير: إنهماك في الشهوات، وامتناع عن الطاعات» إلى أن يقول: «فمن الواجب كسر ذلك وإحلالها بعقوبة الذلّ بما يذكّرها من حقارة قدرها وخساسة وقذارة فعلها. وجُهْد العوامّ في توفية الأعمال. وقَصْد الخواصّ إلى تصفية الأحوال. فإنّ مقاساة الجوع والسهر سهل يسير، ومعالجة الأخلاق والتنقّي عن سفاسقها صعب شديد»[٤٦].

وحسب تناول ابن الجوزيّ للموضوع يبدو أنّ الصوفيّة التزموا بعدّة أمور لمجاهدة النفس وذلك بالجوع والعطش والسفر والسياحة وتعذيب الجسد وترك النكاح وما يتبع ذلك من صحبة الغلمان.

* مجاهدة النفس بالجوع والعطش

يذكر القشيريّ أنّ الجوع هو أحد أركان المجاهدة، فإنّ أرباب السلوك تدرّجوا إلى اعتياد الجوع والإمساك عن الأكل، ووجدوا ينابيع الحكمة في الجوع، وكثرت الحكايات عنهم في ذلك»[٤٧].

أمّا ابن الجوزيّ فيورد أخبار الصحابة في مجاهدة النفس بالجوع والعطش فيذكر بعضها في معرض الاستحسان كخبر أبي موسى الأشعريّ الذي «كان يتوخّى ذلك اليوم الشديد الحارّ الذي يكاد ينسلخ فيه الإنسان فيصومه»[٤٨]. كما يذكر بعضها الآخر في معرض الاستنكار.

---

(٤٥) م. س: ص ٢٠٥.

(٤٦) القشيريّ، الرسالة: ص ٤٩.

(٤٧) م.ن: ص ٦٦ حيث يروي المؤلّف كثيرًا من الأخبار عن مكابدة الجوع وفضله مؤيّدة بعدد من الآيات والأحاديث النبويّة.

(٤٨) إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ١/ ٥٦٠.

من ذلك الخبر الذي يرويه أبو أحمد الصغير فيقول: «أمرني أبو عبدالله بن خفيف أن أقدّم إليه كلّ ليلة عشر حبّات زبيب لإفطاره، فأشفقت عليه ليلة فحملت إليه خمس عشرة حبّة فنظر إليّ، وقال: مَن أمرك بهذا، وأكل عشر حبّات وترك الباقي»[49].

وللردّ على ذلك أورد ابن الجوزيّ حديثًا عن ابن عمر قال: «قال رسول الله ﷺ: مَن أصابه جهد في رمضان فلم يفطر فمات دخل النار»[50].

وابن الجوزيّ ينهى عن التقلّل الزائد، وينتقد صوفيّة زمانه، فيقول فيهم: «وهذا الذي نهينا عنه من التقلّل الزائد في الحدّ قد انعكس في صوفيّة زماننا فصارت همّتهم في المأكل كما كانت همّة متقدّميهم في الجوع. لهم الغذاء والعشاء والحلوى، وكلّ ذلك أو أكثره حاصل من أموال وسخة. وقد تركوا الدنيا وأعرضوا عن التعبّد وافترشوا فراش البطالة فلا همّة لأكثرهم إلّا الأكل واللعب»[51].

* **مجاهدة النفس بالسفر والسياحة**

يرى القشيريّ أنّ «السفر من أعظم شؤون هذه الطائفة. وهم مختلفون، فمنهم مَن آثر الإقامة على السفر ولم يسافر إلّا لفرضٍ كحجّة الإسلام. والغالب عليهم الإقامة مثل الجنيد وسهل بن عبدالله وأبي يزيد البسطاميّ. ومنهم مَن آثر السفر وكانوا على ذلك إلى أن خرجوا من الدنيا مثل أبي عبدالله المغربيّ وإبراهيم بن أدهم... واعلم أنّ السفر على قسمين: سفر بالبدن وهو الانتقال من بقعة إلى بقعة، وسفر بالقلب وهو الارتقاء من صفة إلى صفة فترى ألفًا يسافر بنفسه وقليل يسافر بقلبه»[52].

ويذهب أبو نصر السرّاج إلى أنّ «السفر سمّي سفرًا لأنّه يسفر عن أخلاق الرجال فإذا عرفوها وعلموا عجزها وضعفها وشرّها وعاينوا المكمنات في أنفسهم عملوا على تبديل هذه الأخلاق ومخالفتها ولم يغترّوا بدعاواها ولم

---

(٤٩) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٢٣٤.
(٥٠) م.ن: ص ٢٣٧.
(٥١) م.ن: ص ٢٤٧.
(٥٢) القشيريّ، الرسالة: ص ١٣٠.

يأمنوا خدعها وشرّها»[٥٣].

أمّا ابن الجوزيّ فهو بشكل عامّ يرى أنّ «السياحة والهيام في الجبال بدعة»[٥٤]. ولكنّه مع ذلك يورد في صفة الصفوة كثيرًا من الأخبار عن الصحابة الذين هاجروا في سبيل الله. ويذكر ما لقوا من العنت والعذاب. من ذلك حديث عائشة عن أبيها الذي قال «أخرجني قومي فأريد أن أسيح في الأرض فأعبد ربّي»[٥٥] ممّا يدلّ على أنّ السياحة بقصد العبادة هي فعل مأثور عن الصحابة.

ومن جهة أخرى فإنّ ابن الجوزيّ يورد في تلبيس إبليس كثيرًا ممّا جرى للصوفيّة في أسفارهم وسياحاتهم من الأفعال المخالفة للشرع كالخروج بدون رفيق وبدون زاد وغير ذلك ممّا يستعدّ به المسافر بحجّة التوكّل. يؤيّد ذلك ما ذكره مؤمّل المغابي: «كنت أصحب محمّدًا السمين فسافرت معه ما بين تكريت والموصل فبينا نحن في بريّة نسير إذ زأر السبع من قريب منّا فجزعت وتغيّرت وظهر ذلك على وجهي وهممت أن أبادر فأفرّ فضبطني وقال لي يا مؤمّل التوكّل هاهنا ليس في المسجد الجامع»[٥٦].

ويردّ ابن الجوزيّ على ذلك قائلًا: لا أشكّ في أنّ التوكّل يظهر أثره في المتوكّل عند الشدائد، ولكن ليس من شروطه الاستسلام للسبع فإنّه لا يجوز.

* مجاهدة النفس بترك النكاح للأنس بالله

مرّ معنا ما ذكره أبو نصر السرّاج من حديث رسول الله أنّ الزوجة الصالحة هي من الدنيا وليست من الدنيا. فمشايخ الصوفيّة الأوائل لم يقولوا بترك النكاح.

ويرى ابن الجوزيّ أنّ إبليس قد لبّس على كثير من الصوفيّة فمنعهم من النكاح وتركوا ذلك تشاغلًا بالتعبّد ورأوا النكاح شاغلًا عن طاعة الله عزّ وجلّ. وهؤلاء إن كانت بهم حاجة إلى النكاح أو بهم نوع من تشوّق إليه فقد خاطروا

---

(٥٣) أبو نصر السرّاج، اللمع: ص ص ٢٢٦-٢٢٧.
(٥٤) إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ١/١٢٥.
(٥٥) م.ن: ٣/١٠٩.
(٥٦) إبن الجوزيّ: تلبيس إبليس: ص ٣٤٥.

بأبدانهم وأديانهم. وإن لم تكن بهم حاجة فاتتهم الفضيلة»[٥٧].

ويرى ابن الجوزيّ أيضًا أنّ أكثر الصوفيّة قد سدّوا على أنفسهم باب النظر إلى النساء الأجانب لبعدهم عن مصاحبتهم وامتناعهم عن مخالطتهم واشتغلوا بالتعبّد عن النكاح. واتّفقت لهم صحبة الأحداث على وجه الإرادة وقصد الزهادة فأمالهم إبليس إليهم. فيقول:

«واعلم أنّ المتصوّفة في صحبه الأحداث على سبعة أقسام، القسم الأوّل: أخبث القوم وهم أناس تشبّهوا بالصوفيّة ويقولون بالحلول.

القسم الثاني: قوم تشبّهوا بالصوفيّة في ملبسهم ويقصدون الفسق.

القسم الثالث: قوم يستبيحون النظر إلى المستحسن.

القسم الرابع: قوم يقولون نحن لا ننظر شهوة وإنّما ننظر اعتبارًا فلا يضيرنا النظر.

القسم الخامس: قوم صحبوا المردان ومنعوا أنفسهم من الفواحش يعتقدون ذلك مجاهدة وما يعلمون أنّ صحبتهم والنظر إليهم بشهوة معصية. وهذه من خلال الصوفيّة المذمومات.

القسم السادس: لم يقصدوا صحبة المردان وإنّما يتوب الصبيّ فيتزهّد ويصحبهم على طريق الإرادة. فيلبس إبليس عليهم. ويقول لا تمنعوه من الخير، ثمّ يتكرّر النظر إليهم لا عن قصد. فيثير في القلب الفتنة إلى أن ينال الشيطان منهم قدر ما يمكنه.

القسم السابع: قوم علموا أنّ صحبة المردان والنظر إليهم لا يجوز غير أنّهم لم يصبروا على ذلك»[٥٨].

وهذا السلوك ليس من التصوّف في شيء كما هو معروف ولكنه فشا بين متأخّرة الصوفيّة الذين تركوا النكاح ليقال زاهد. والعوامّ تعظّم الصوفيّ إذا لم تكن له زوجة. فيقولون ما عرف امرأة قطّ. فهذه كما يقول ابن الجوزيّ «رهبانيّة

---

(٥٧) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٣٣٠.
(٥٨) م.ن: ص ص ٢٩٥-٣٠٥.

تخالف شرعنا»[٥٩].

* مجاهدة النفس بالصبر على البلاء وتعذيب الجسد

يقول القشيريّ: الصبر على أقسام: صبر على ما هو كسب للعبد، وصبر على ما ليس بكسب. فالصبر المكتسب على قسمين: صبر على ما أمر به الله تعالى. وصبر على ما نهى عنه. وأمّا الصبر على ما ليس بمكتسب للعبد فصبره على مقاساة ما يتّصل به من حكم الله فيمايناله من مشقّة»[٦٠].

ورأي ابن الجوزيّ في هذا الموضوع متناقض بعض الشيء. فهو يورد خبرًا عن الجنيد يقول: «كنت عند سرّيّ [السقطي] رحمه الله فأنبهني فقال لي: يا جنيد رأيت كأنّي قد وقفت بين يدي الله تعالى فقال لي: يا سرّيّ خلقت الخلق فكلّهم ادّعى محبّتي. وخلقتُ الدنيا فهرب منّي تسعة أعشارهم وبقي معي العشر. وخلقت الجنّة فهرب تسعة أعشار وبقي معي العشر. فسلّطت عليهم ذرّة من البلاء فهرب منّي تسعة أعشار العشر. فقلت للباقين فماذا تريدون؟ قالوا إنّك تعلم ما نريد. فقلت إنّي مسلّط عليكم من البلاء بعدد أنفاسكم ما لا تقوم له الجبال الرواسي أتعبرون؟ قالوا: إذا كنت أنت المبتلي لنا فافعل ما شئت فهؤلاء عبادي حقًّا»[٦١].

وقد أورد ابن الجوزيّ الخبر السابق معجبًا مستحسنًا في سياق ترجمته للسرّيّ السقطي في صفة الصفوة. بينما نراه خلاف ذلك فيما يورده من خبر مطرّف ابن عبدالله الذي كان يقول: لأنّ أُعافى فأشكر أحبّ إليّ من أن أُبتلى فأصبر»[٦٢].

هنا يظهر تفضيل ابن الجوزيّ للشكر مع المعافاة على الاضطرار للابتلاء

(٥٩) م. س: ص ٣٣١.
(٦٠) القشيريّ: الرسالة: ص ٨٥.
(٦١) إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ٢/ ٣٨٤.
(٦٢) إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ٣/ ٢٣٢. (ومطرّف هذا هو ابن عبدالله ابن الشخير عدّه ابن الجوزيّ من عبّاد الطبقة الثانية في البصرة. أسند الحديث عن عثمان بن عفّان وعليّ وأبيّ وكعب وأبي ذرّ وأبيه عبدالله بن الشخير. توفّي في ولاية الحجّاج العراق بعد الطاعون. وكان الطاعون سنة ٨٧هـ/ ٧٠٥م. أنظر حوله صفة الصفوة: ٣/ ٢٢٢-٢٢٦).

من ثَمَّ الصبر على ذلك. ويلاحظ أنّ قوّة الحجّة تتساوى في الرأي ونقيضه عند ابن الجوزيّ.

هذا وقد يغالي بعض الصوفيّة في طلب الابتلاء بغية الصبر فيتركون التداوي عند المرض. وذلك اتّباعًا للتوكّل والرضى بقضاء الله خيرة وشرّة وينتقد ابن الجوزيّ هؤلاء بقوله: لا يختلف العلماء في أنّ التداوي مباح وإنّما رأى بعضهم أنّ العزيمة تركه. وإذا ثبت أنّ التداوي مباح مندوب إليه عند بعض العلماء فلا يلتفت إلى قوم رأوا أنّ التداوي خارج عن التوكّل وقد صحّ عن رسول الله ﷺ أن تداوى وأمر بالتداوي(٦٣).

فالتداوي عند ابن الجوزيّ مباح ولا يجوز تحريم ما أباحه الشرع.

٥ - التشبّه بكبار المشايخ

في هذا المجال ينتقد ابن الجوزيّ ثلاثة مظاهر من سلوك الصوفيّة، الأوّل: لبس الصوف والمرقّعات. والثاني: إدّعاء فقد الحسّ عند المواجيد. والثالث العزلة عن الناس.

* لبس الصوف والمرقّعات

يقول أبو نصر السرّاج: «نُسبوا [الصوفيّة] إلى ظاهر اللباس ولم ينسبوا إلى أنواع العلوم والأحوال التي هم بها مترسّمون لأنّ لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار المساكين المتنسكّين»(٦٤).

ورأي ابن الجوزيّ في هذا الموضوع يدور حول صوفيّة عصره. فيقول: «فأمّا صوفيّة زماننا فإنّهم يعمدون إلى ثوبين أو ثلاثة كلّ واحد منهم على لون فيجعلوها خرقًا ويلفّقونها، فيجمع ذلك الثوب وصفين: الشهرة والشهوة، فإنّ لُبس المرقّعات أشهى عند خلق كثير من الديباج وبها يُشتهر صاحبها أنّه من الزهّاد. أفتراهم يصيرون بصورة الرقاع كالسلف. كذا ظنّوا وإنّ إبليس قد لبّس عليهم. وقال: أنتم صوفيّة لأنّ الصوفيّة كانوا يلبسون المرقّعات وأنتم كذلك.

---

(٦٣) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ص ٣٢١-٣٢٢.

(٦٤) أبو نصر السرّاج، اللمع: ص ٤١.

أتراهم ما علموا أنّ التصوّف معنى لا صورة. وهؤلاء قد فاتهم التشبّه في الصورة والمعنى. أمّا الصورة فإنّ القدماء كانوا يرقّعون ضرورة ولا يقصدون التحسّن بالمرقّع، ولا يأخذون أثوابًا جددًا مختلفة الألوان فيقطعون من كلّ ثوب قطعة ويخيطونها ويسمّونها مرقّعة»[٦٥].

يحدّد ابن الجوزيّ كراهة لبس المرقّعات بأربعة أوجه:

١ - إنّه ليس من لباس السلف وإنّما السلف كانوا يرقّعون ضرورة.

٢ - إنّه يتضمّن ادّعاء الفقر، وقد أمر الإنسان أن يظهر نِعَم الله عليه.

٣ - إنّه إظهار للزهد وقد أمرنا بستره.

٤ - إنّه تشبّه بهؤلاء المتزحزحين عن الشريعة ومَن تشبّه بقوم فهو منهم»[٦٦].

ويردّ ابن الجوزيّ على مَن يقول إنّ تجويد اللباس هوًى للنفس وقد أمرنا بمجاهدتها وتزيّن للخلق وقد أمرنا أن تكون أفعالنا لله لا للخلق. فيقول: «إنّه ليس كلّ ما تهواه النفس يذمّ ولا كلّ التزيّن للناس يُكره وإنّما يُنهى عن ذلك إذا كان الشرع قد انهى عنه، أو كان على وجه الرياء»[٦٧].

يلاحظ ممّا سبق أنّ ابن الجوزيّ قد استند إلى حكم العقل والنقل في نقده للبس المرقّعات.

* إدّعاء فقد الحسّ عند المواجيد

يقول القشيريّ: «التواجد استدعاء الوجد بضرب اختيار وليس لصاحبه كمال الوجد... فالتواجد ابتداء الوجد على الوصف الذي جرى. الوجد يصادف قلبك ويَرِدُ عليك بلا تعمّد وتكلّف، وبهذا قال المشايخ الوجد المصادفة. والمواجيد ثمرة الأوردة بكلّ مَن ازدادت وظائفه ازدادت من الله تعالى لطائفه... وما يتكلّفه العبد من معاملات ظاهرة يوجب له حلاوة

(٦٥) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٢٠٩.
(٦٦) م.ن: ص ٢١٢.
(٦٧) م.ن: ص ٢٢٥.

الطاعات فما ينازله العبد من أحكام باطنة يوجب له المواجيد. فالحلاوات ثمرة المعاملات والمواجيد نتائج المنازلات»(٦٨).

وجاء في اللمع لأبي نصر السرّاج: «حكي عن الجنيد أنّه قال: لا يضير نقصان الوجد مع العلم وإنّما يضير الوجد مع نقصان العلم. والمعنى في ذلك والله أعلم أنّ فضل العلم يوجب ضبط الجوارح عن الحركات عند السماع على قدر طاقة المستمع حتّى يفيض على جوارحه بعد جهده. وليس من الأدب استدعاء الحال والتكلّف للقيام»(٦٩).

وحول هذا الموضوع يقول ابن الجوزيّ: «هذه الطائفة [الصوفيّة] إذا استمعت الغناء تواجدت وصفّقت وصاحت ومزّقت الثياب. وقد لبّس إبليس في ذلك وبالغ... فإن قال قائل: إنّما يفرض الكلام في الصادقين لا في أهل الرياء. فما تقول فيمن أدركه الوجد ولم يقدر على دفعه. فالجواب أنّ أوّل الوجد انزعاج في الباطن. فإن كفّ الإنسان نفسه كيلا يطّلع على حاله يئس الشيطان فبعد عنه»(٧٠).

وابن الجوزيّ لا ينكر وقوع الوجد الصادق ولكنّه يردّ ذلك إلى ضعف الطباع واستسلام إلى وسوسة الشيطان. فيقول: «إنّا لا ننكر ضعف الطباع عن الدفع إلّا أنّ علامة الصادق أنّه لا يقدر على أن يدفع، ولا يدري ما يجري عليه فهو من جنس قوله عزّ وجلّ: ﴿وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ (الأعراف: ١٤٣)»(٧١).

ويستنكر ابن الجوزيّ ما يتبع الوجد من الطرب والتصفيق وتخريق الثياب والرقص. ويذكر كثيرًا من الأمثلة التي تبيّن مخالفة هذه الأفعال للشرع. من ذلك قوله:

«وقد حكى أبو عبدالله التكريتيّ الصوفيّ عن أبي الفتوح الإسفرايينيّ وكنت قد رأيته وأنا صغير السنّ. وقد حضر في جمع كثير في رباط وهناك المخاد والقضبان [آلات الطرب] ودفّ بجلاجل. فقام يرقص حتّى وقعت عمامته فبقي

(٦٨) القشيريّ، الرسالة: ص ٣٤.
(٦٩) أبو نصر السرّاج، اللمع: ص ٢٤٧.
(٧٠) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ص ٢٧٩-٢٨٤.
(٧١) م.ن: ص ٢٨٦.

مكشوف الرأس. قال التكريتيّ إنّه رقص يومًا في خُفٌ له. ثمّ ذكر أنّ الرقص في الخفّ خطأ عند القوم فانفرد وخلعه ثمّ نزع مطرفًا [رداء مَن خزّله أعلام] كان عليه فوضعه بين أيديهم كفّارة لتلك الجناية فاقتسموه خرقًا. قال ابن طاهر: والدليل على أنّ الذي يطرح الخرقة لا يجوز أن يشتريها مع الجمع، حديث عمر: «لاتعودنَّ في صدقتك».

يعلّق ابن الجوزيّ على هذه الحادثة بقوله: أنظر إلى بُعدِ هذا الرجل عن فهم الحديث فإنّ الخرق المطروحة باقية على ملك صاحبها فلا يحتاج إلى أن يشتريها»(٧٢).

يستند ابن الجوزيّ في نقده لمدّعي الوجد إلى أحكام الشرع، وهو في الوقت نفسه لا ينكر حصول الوجد وإن ردّه إلى ضعف الطباع.

* الخلوة والعزلة

الخلوة كما يقول القشيريّ هي «صفة أهل الصفوة. والعزلة من إمارات الوصلة ولا بدّ للمريد في ابتداء إرادته من العزلة عن أبناء جنسه، ثمّ في نهايته من الخلوة لتحقّقه بأنسه. ومن حقّ التعبّد إذا آثر [المريد] العزلة أن يعتقد باعتزاله عن الخلق سلامة الناس من شرّه ولا يقصد سلامته من شرّ الخلق»(٧٣).

وقد قال سرّيّ السقطي: «لولا الجمعة والجماعة لسددت على نفسي الباب ولم أخرج»(٧٤).

وقال مالك بن دينار: «كان الأبرار يتواصون بثلاث: سجن اللسان وكثرة الاستغفار، والعزلة»(٧٥).

وابن الجوزيّ الذي استشهد بالمثلَيْن الأخيرَيْن لا ينكر مبدأ العزلة لا سيّما إذا كانت عزلة عن الشرّ وأهله، ومخالطة البطّالين. فيقول في ذلك: «كان خيار

(٧٢) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٢٩٣. أمّا قوله: «لاتعودن على صدقة فلعلّه يشير به إلى ما رواه الشيخان عن ابن عمر مرفوعًا: «العائد في هبة كالكلب يقيء ثمّ يعود عن قيئه».

(٧٣) القشيريّ، الرسالة: ص ٥٠.

(٧٤) إبن الجوزيّ، صفة الصفوة: ٢/ ٣٨٣.

(٧٥) م.ن: ٣/ ٣٨٣.

السلف يؤثرون الوحدة والعزلة عن الناس اشتغالًا بالعلم والتعبّد إلّا أنّ عزلة القوم لم تقطعهم عن جمعة ولا جماعة ولا عيادة مريض ولا شهود جنازة ولا قيام بحقّ. . . وقد لبّس إبليس على جماعة من المتصوّفة فمنهم مَن اعتزل في جبل كالرهبان يبيت وحده ويصبح وحده. ففاتته الجمعة وصلاة الجماعة ومخالطة أهل العلم. وعمومهم اعتزلوا في الأربطة ففاتهم السعي للمساجد. وتوطّنوا على فراش الراحة وتركوا الكسب»[٧٦].

فابن الجوزيّ لا ينكر الخلوة والعزلة إنكارًا قاطعًا، وإنّما يقبلها بشرط وهو ألّا تُعطّل فرضًا أو حكمًا شرعيًّا.

٦ - نقد كرامات الصوفيّة

يذكر ابن الجوزيّ كثيرًا من كرامات الصوفيّة ويفنّدها ويردّ عليها، مستندًا إلى حجج من القرآن والسنّة. من ذلك قوله:

«كان بين أحمد بن أبي الحوارى وأبي سليمان [الدارانيّ] عقد أن لا يخالفه في شيء يأمره به. فجاءه يومًا وهو يتكلّم في المجلس. فقال: إنّ التنّور قد سجرناه فما تأمرنا. فما أجابه. فأعاد مرّة ومرّتين فقال له في الثالثة: إذهب واقعد فيه. ففعل ذلك. فقال: أبو سليمان إلحقو، فإنّ بيني وبينه عهد أن لا يخالفني في شيء آمره به. فقام وقاموا معه. فجاءوا إلى التنّور فوجدوه قاعدًا في وسطه فأخذه بيده وأقامه فما أصابه خدش»[٧٧].

يردّ ابن الجوزيّ على ذلك بقوله: هذه الحكاية بعيدة عن الصحّة ولو صحّت كان دخوله النار معصية. وفي الصحيحَيْن من حديث عليّ رضي الله عنه قال: بعث رسول الله سريّة. واستعمل عليها رجلًا من الأنصار، فلمّا خرجوا وجد عليهم في شيء. فقال لهم: أليس قد أمركم رسول الله ﷺ أن تطيعوني؟ قالوا: بلى. قال فاجمعوا حطبًا فجمعوا، ثمّ دعا بنار فأحرقها. ثمّ قال: عزمت عليكم لتدخلنّها. قال فهمّ القوم أن يدخلوها. فقال شابّ: إنّما فررتم إلى رسول الله ﷺ من النار. فلا تعجلوا حتّى تلقوا النبيّ ﷺ فإن أمركم أن تدخلوها

(٧٦) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ص ٣٢٢-٣٢٣.
(٧٧) م.ن: ص ٣٩٧.

فادخلوا. فرجعوا إلى النبيّ ﷺ فأخبروه، فقال لهم رسول الله ﷺ: لو دخلتموها ما خرجتم منها أبدًا، إنّما الطاعة في المعروف»[٧٨].

وابن الجوزيّ في إنكاره لصحّة وقوع الكرامات يخالف أصحاب النظر الصوفيّ. ومنهم القشيريّ الذي يقول:

«ظهور الكرامات على الأولياء جائز والدليل على جوازه أنّه أمر موهوم حدوثه في العقل، لا يؤدّي حصوله إلى رفع أصل من الأصول... وظهور الكرامات علامة صدق مَن ظهرت عليه فمَن لم يكن صادقًا فظهور مثلها عليه لا يجوز»[٧٩].

وابن الجوزيّ يذكر كثيرًا من الكرامات الصوفيّة في تلبيس إبليس[٨٠] على سبيل الاستنكار ويعتبر تصديقها يعود إلى قلّة العلم. ويرى أنّ ما يسمّى كرامات قد تكون اختبارًا للمؤمن أو حدثت على سبيل الاتّفاق والمصادفة، أو ربّما هي من خدع إبليس.

٧ - نقد الشطحات الصوفيّة

قبل الحديث عن نقد ابن الجوزيّ لظاهرة الشطح عند الصوفيّة لا بدّ من تعريف الشطح كما ورد عند أصحاب النظر الصوفيّ.

الشطح لفظة مأخوذة من الحركة لأنّها حركة أسرار الواجدين إذا قويَ وجدهم فعبّروا عن وجدهم بعبارة يستغرب سامعها أي كما يقول السرّاج الطوسي: «ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم»[٨١].

ويفسّر السرّاج الطوسي عمليّة الشطح عند المريد بقوله: «ألا ترى الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيّق فيفيض من حافّتيه يقال شطح الماء في النهر، فكذلك المريد الواجد إذا قوى وجده ولم يطق ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، سطع ذلك على لسانه فيترجم عنها بعبارة مستغربة على فهوم سامعيها إلّا

---

(٧٨) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٣٩٧.
(٧٩) القشيريّ، الرسالة: ص ١٥٨.
(٨٠) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ص: ٤٣١-٤٣٧.
(٨١) أبو نصر السرّاج، اللمع: ص ٤٥٣.

مَن كان من أهلها ويكون متبحّرًا في علمها. فسمّي ذلك على لسان أهل الاصطلاح شطحًا»[٨٢].

أمّا موقف ابن الجوزيّ من الشطح فهو لا يختلف عن مواقفه تجاه السلوك الصوفيّ العامّ الذي يستنكر فيه كلّ ما يخالف الشريعة وهي عند ابن الجوزيّ كلّ لا يتجزّأ لا يفرّق بين ظاهرها وباطنها.

أمّا طريقته في النقد فهو يورد أقوالًا مستندة لبعض مشايخ الصوفيّة وأبرزهم أبو يزيد البسطاميّ، والشبليّ وأبو سعيد الخرّاز، وأبو الحسين النوريّ.

وقد توسّع ابن الجوزيّ في نقده لشطحات أبي يزيد البسطاميّ مستندًا إلى كتاب النور الذي جمعه السهلكي[٨٣].

يتناول ابن الجوزيّ بالنقد أقوالًا لأبي يزيد تدور حول جهنّم والذات الإلهيّة، وعلاقة أبي يزيد بهذه الذات. من قوله: «إنّي أعلم أنّ جهنّم إذا رأتني تخمد فأكون رحمة للخلق»[٨٤]. وقوله أيضًا: «إنّي أنا الله لا إله إلّا أنا فاعبدوني، وقوله أيضًا: «أنا هو وهو أنا وهو هو»[٨٥].

يستند ابن الجوزيّ في ردوده إلى مخالفة هذه الأقوال لأصول العقل والنقل من ذلك قول ابن الجوزيّ: «لولا أنّ هذا الرجل قد نُسب إلى التغيير [يقصد في عقله] لكان ينبغي أن يُردّ عليه»[٨٦].

ومع ذلك فإنّ ابن الجوزيّ يردّ عليه في مواضع أخرى. وذلك حين قال أبو يزيد: «اللهمّ إن كان في سابق علمك أنّك تعذّب أحدًا من خلقك بالنار فعظم خلقي حتّى لا تسع غيري». يردّ ابن الجوزيّ قائلًا: «أمّا هذا القول فخطأ من ثلاثة وجوه:

أحدها أنّه قال إن كان في سابق علمنا، قطعًا إنّه لا بدّ من تعذيب خلق الله

---

(٨٢) م. س: ص ص ٤٥٣-٤٥٤.

(٨٣) عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفيّة، وفيه لأبي يزيد كتاب النور: ص ص: ٥١-١٨٣.

(٨٤) أنظر ابن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٣٨٩ وأيضًا كتاب النور: ص ١٤٢.

(٨٥) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٣٩١.

(٨٦) م.ن: ص ٣٩١.

بالنار وقد سمّى الله عزّ وجلّ خلقًا كفرعون وأبي لهب فكيف يجوز أن يقال بعد القطع واليقين: إن كان.

والثاني قوله: فعظم خلقي فلو قال: لأدفع عن المؤمنين، ولكنّه قال: حتّى لا تسع غيره فأشفق على الكفار وهذا تعاظ على الله عزّ وجلّ.

والثالث أن يكون جاهلًا بقدر هذه النار أو واثقًا من نفسه بالصبر وكلا الأمرين معدوم عنده»(٨٧).

ويُلاحظ أنّ ابن الجوزيّ رغم نعت أبي يزيد بالجنون وأنّه ممّن لا ينبغي الردّ عليه لم يستطع الصبر عن الردّ عليه ومعاملته معاملة العقلاء وبذلك يكون ابن الجوزيّ قد ناقض نفسه من جهة، ومن جهة ثانية أقرّ بأنّ كلام أبي يزيد يجد أذنًا صاغية لدى كثير من الأتباع والمريدين والمرجّح أنّ ردّه موجّه لهؤلاء الأتباع.

وممّا يلاحظ أيضًا أنّ ابن الجوزيّ يستعين أحيانًا بأقوال غيره من المفكّرين الدينيّين للردّ على شطحات الصوفيّة. من هؤلاء المفكّرين السرّاج الطوسي، والجنيد، وابن عقيل. فيورد مثلًا قولًا لابن عقيل جاء فيه: «والذي يمكنني في حقّ أهل البدع لساني وقلبي ولو اتّسعت قدرتي في السيف لرويت الثرى من دماء الخلق»(٨٨).



بعد استقراء هذه النماذج من نقد ابن الجوزيّ للتصوّف ورجاله، نلاحظ أنّ نقده يتناول المظاهر السلوكيّة، لا سيّما تلك الأمور التي خرج فيها التصوّف عن الفقه.

يركّز ابن الجوزيّ في نقده على فروع الفكر الصوفيّ بصورة خاصّة. وهي المسائل التي تدور حول ترك العلم الظاهر والقعود عن الكسب بحجّة التوكّل والخروج عن الأموال وتفضيل الفقر على الغنى، ومجاهدة النفس بالجوع والصبر على البلاء وترك النكاح والسفر والسياحة للعبادة.

---

(٨٧) م. س: ص ٣٩٠.

(٨٨) م. س: ص ٣٩٣.

وقد كان هناك توافق بين شيوخ الصوفيّة من أصحاب الرأي من جهة وابن الجوزيّ من جهة أخرى في كثير من أصول التصوّف وفروعه. والأمور التي استنكرها ابن الجوزيّ من أصول الفكر الصوفيّ كقولهم في الحرّيّة والعبوديّة والإخلاص والأنس والبسط والحلول وتفضيل الولاية عل النبوّة هي أيضًا مستنكرة من قِبَل شيوخ الطائفة كما بيّنّا فيما نقلناه من أقوال أبي نصر السرّاج والقشيريّ.

وكذلك يتّفق ابن الجوزيّ معهم في بعض الفروع. حيث نجده لا ينتقد ماهية الفرع كما عرّفه شيوخ الطائفة بل ينتقد التطبيق له من قِبَل بعض الصوفيّة. كمسألة الخروج عن الأموال والقعود عن الكسب بحجّة التوكّل، وترك النكاح بحجّة مجاهدة النفس من جهة وعدم الانشغال عن الأنس بالله من جهة أخرى بالإضافة إلى الاكتفاء بالرياضة وترك العلم.

وقد بدا ابن الجوزيّ متناقضًا فيما أورده حول بعض النقاط بين مصدر وآخر من مؤلّفاته كما رأينا في مسألة مجاهدة النفس بالصبر على البلاء.

فابن الجوزيّ ينتقد سلوك الصوفيّة الظاهر وليس كلّ معتقداتهم فيما يذهبون إليه. ونقده هذا ينبع من تأثّره بسلوك بعض صوفيّة عصره الذين غرقوا في اللذّات المادّيّة. فكان حبّهم للغلمان المرد عوض الله. مع ميل إلى الدنيا وجمع المال من أيّ وجه إيثارًا للراحة. فمنهم مَن يقدر على الكسب ولا يعمل، ويجلس في الرباط أو المسجد ويعتمد على صدقات الناس وقلبه معلّق بطرف الباب. ومعلوم أنّ الصدقة لا تحلّ لغنيّ ولا لذي مِرّةٍ سَوِي. ولا يبالون مَن بعث إليهم فربّما بعث الظالم والماكس. وقد وضعوا في ذلك كلمات منها تسمية ذلك بالفتوح ومنها أنّ رزقنا لا بدّ أن يصل إلينا. ومنها أنّه من الله فلا يُردّ عليه ولا نشكر سواه. ويقول ابن الجوزيّ إنّ ذلك مخالف للشريعة وجهل بها وعكس ما كان عليه السلف الصالح. وقد أورد أمثلة كثيرة من سلوك هذا السلف في صفة الصفوة.

وقول ابن الجوزيّ في مخاطبة بعض الصوفيّة في زمانه: «أتراهم ما علموا أنّ «التصوّف معنى لا صورة»[٨٩] يبيّن أنّه لا ينكر بعض التصوّف بل هو يعتبر

(٨٩) إبن الجوزيّ، تلبيس إبليس: ص ٢٠٩.

بعض رجاله لا سيّما السلف الصالح منهم قدوة. وقد ترجم لكثير منهم في كتاب صفة الصفوة وفي القصّاص والمذكّرين. ونقده إذًا ينصبّ على صورة التصوّف التي آل إليها في عصره».

والصورة التي يرسمها ابن الجوزيّ عن متصوّفي عصره ليست مكتملة. فهي لا تُظهر إلّا الجانب السيّئ منهم، وكلامه فيهم عامّ.. لم يذكر أشخاصًا بعينهم من المعاصرين له. بل يسوق الذمّ للطائفة بشكل عامّ. حتّى إنّ مؤرّخًا معاصرًا لابن الجوزيّ وهو ابن الأثير صاحب الكامل في التاريخ ينتقد ابن الجوزيّ فيقول: «وكان كثير الوقيعة في الناس لا سيّما العلماء المخالفين لمذهبه»[٩٠]. في حين يذكر ابن رجب أنّ جماعة من أصحابنا [يعني الحنابلة] قد نقم على ابن الجوزيّ لميله إلى التأويل في بعض كلامه وقد اشتدّ نكيرهم عليه»[٩١].

وقد كان لكثير من المؤلّفين اللاحقين آراء مماثلة في مؤلّفات ابن الجوزيّ ذكرنا بعضًا منها سابقًا».

* * *

(٩٠) إبن الأثير، الكامل في التاريخ: ١٢/ ١٧١.
(٩١) إبن عماد الحنبليّ، شذرات الذهب: ٤/ ٣٣١.

خاتمة عامّة

شهد القرن السادس الهجريّ استقرارًا جزئيًّا للصراع بين تيّار الفقه وتيّار التصوّف السنّيّ. وكان هذا الاستقرار لصالح الفقه بعد الطفرة النوعيّة التي منحها للتصوّف عدد من فقهاء السنّة. وذلك بما وضعوه من كتب تؤكّد صلة التصوّف بالفقه واستناده إليه، بدءًا من سهل بن عبد التستريّ في القرن الثالث الهجريّ وأبي نصر السرّاج وأبي طالب المكّيّ في القرن الرابع الهجريّ واستمرارًا مع القشيريّ في النصف الأوّل من القرن الخامس لتبلغ الذروة مع الغزاليّ في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس حيث بدأ تيّار الفقه يتنامى أثره في مواجهة التصوّف متأثّرًا بالتطوّرات السياسيّة التي أفرزها الصراع بين العرب والفرنجة فيما سمّي بالحروب الصليبيّة بعد تفتّت دولة الخلافة العبّاسيّة إلى دويلات تخضع اسميًّا للخليفة في بغداد، وقيام دويلات يحكم بعضها شيعة آل البيت وآخرها في القرن السادس الدولة الفاطميّة في مصر.

وإذا كانت بغداد في ذلك الحين بعيدة عن الصراع المسلّح الدائر بين العرب والفرنجة إلّا أنّها لم تكن بمنأى عن الصراعات الفكريّة. فالحملات كانت تُشنّ من فقهاء السنّة ضدّ التصوّف والصوفيّة والتي غالبًا ما تستّرت خلفها الدعاوى الباطنيّة الساعية للسلطة في مصر والشام. وأبرز هذه الحملات تلك التي أعقبتها محاكمة السهرورديّ الحلبيّ عام ٥٨٨هـ/ ١١٩١م من قِبَل الفقهاء في حلب والحكم بقتله. هذه الحملات كان لها صداها في بغداد حيث كان ابن الجوزيّ أبرز مَن تصدّى للصوفيّة مستخدمًا علمه وثقافته الدينيّة والتاريخيّة والمكانة المرموقة التي حقّقها في مجال الوعظ. وقد حاولنا في هذه الأطروحة إلقاء الضوء على فكر ابن الجوزيّ في أثناء دراستنا لعدد من كتبه وخلصنا إلى

بيان مواقفه من التصوّف وبعض رجاله حسب ما وردت في هذه الكتب.

وقد يكون مفيدًا أن نستعيد ببضعة سطور النقاط الأساسيّة التي عرضنا لها في هذه الأطروحة.

أوضحنا منذ البداية أنّ موضوعنا «ابن الجوزيّ والتصوّف السنّيّ في القرن السادس الهجريّ» سيتناول ثلاثة أمور. الأوّل تاريخيّ يتناول الحياة السياسيّة والعقليّة في العصر الذي عاش فيه ابن الجوزيّ، ولمّا كان هذا النوع من الدراسات لا يمكن حصره في فترة زمنيّة معيّنة لا سيّما ما تعلّق منه بالحياة العقليّة التي هي امتداد لما سبقها، لذلك ذكرنا عند الحديث عن المساجد والمدارس والأربطة بعض الملامح التاريخيّة التي سبقت القرن السادس. وقد استفضنا إلى حدٍّ ما بذكر الأربطة في بغداد واهتمام الحكّام والنافذين ببنائها وتزويدها بالكتب ممّا يجعلها مركزًا تعليميًّا إلى جانب المسجد والمدرسة. وهذا يناقض ما ذهب إليه ابن الجوزيّ في وصفه للأربطة من أنّها مراكز للخمول والكسل واللهو.

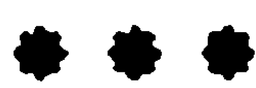
والأمر الثاني هو إلقاء الضوء على فكر ابن الجوزيّ خلال مؤلّفاته التي تجمع بين كونه واعظًا ومصلحًا دينيًّا وبين موقفه من التصوّف. وقد توضّح ذلك في أربعة من كتبه. فهو كان عنيفًا في نقده وردوده على الصوفيّة في كتاب تلبيس إبليس، بينما نراه في كتاب صفة الصفوة مؤيّدًا لسلوكهم فيما ذكره من أخبار شيوخهم. وقد تبيّنت الصلة الوثيقة بين الوعظ والتصوّف في كتاب القصّاص والمذكّرين، فهي علاقة الجزء بالكلّ، فكلّ صوفيّ هو واعظ بشكل ما، وليس كلّ واعظ صوفيًّا بالضرورة. إنّ كلًّا من الوعظ والتصوّف يستقطب العامّة من الناس، وشيوخهما هم قبلة أنظار العامّة من المسلمين وقدوتهم. إلّا أنّ للتصوّف جانبًا فلسفيًّا لا تستوعبه العامّة من الناس، وإنّما يقلّدون ما ظهر من السلوك الصوفيّ ويفسّرونه حسب فهمهم للأمور. فيسيئون بذلك لأصحاب الفكر الصوفيّ. وقد قلّد الصوفيّة كثير من الوعّاظ، الأمر الذي دعا ابن الجوزيّ إلى تسليط نقده على كلا الطرفين لا سيّما في قضيّة الوجد وتخريق الثياب وتزيين المنابر بالخرق الملوّنة.

وقد بدت نزعة التصوّف عند ابن الجوزيّ في كتابه الرياض وروضة

العشّاق، وهو سجلّ لما يدور في مجالس الوعظ من الدعوة إلى الإعراض عن الدنيا وزخارفها لأنّها دار الفناء. كما أنّ هذا الكتاب المخطوط هو نسخة فريدة لم يَرِد ذكرها في أيٍّ من الكتب التي تحدّثت عن ابن الجوزيّ.

والأمر الثالث الذي عرضنا له في هذه الأطروحة هو مواقف ابن الجوزيّ من التصوّف السنّيّ. وقد استهللنا الموضوع بلمحة عن معنى التصوّف السنّيّ وتاريخ نشوء اللفظة وعدم القدرة على تحديد تعريف مانع جامع حسب مصادر الفكر الإسلاميّ في العصر الوسيط. وتطرّقنا إلى الصراع بين الفقه والتصوّف بشكل عامّ ومن ثَمَّ تحدّثنا عن العلاقة بين الصوفيّة والحنبليّة مستندين إلى دراسة إحصائيّة تُظهر أنّ معظم مَن ذكرهم ابن الجوزيّ في كتاب **صفة الصفوة** باعتبارهم من العبّاد الصالحين دون أن يسمّيهم صوفيّة قد ورد ذكرهم في **طبقات الصوفيّة** للسلميّ و**حلية الأولياء** لأبي نعيم وكلاهما من كتب الصوفيّة المعتمدة.

وانتهينا إلى ذكر مواقف ابن الجوزيّ بشيء من التفصيل تجاه أفكار معيّنة قال بها كلّ من سهل بن عبدالله التستريّ وأبو طالب المكّيّ وعبد الكريم القشيريّ وأبو حامد الغزاليّ. وبيّنّا بعد ذلك مواقفه من السلوك الصوفيّ بشكل عامّ. فأوضحنا تضارب هذه المواقف وتباينها في بعض الأحيان تجاه أصول الفكر الصوفيّ وفروعه مستشهدين بآراء بعض أصحاب النظر الصوفيّ مثل أبي نصر السرّاج والقشيريّ مع مقارنتها بآراء ابن الجوزيّ وبيان قربها أو بعدها أو موافقة أحدها للآخر.



لقد سعى هذا الكتاب إلى إثارة الموضوع القديم الجديد في تاريخ الفكر الإسلاميّ، وهو موضوع الصراع بين تيّار الفقه وتيّار التصوّف مع تركيز كلّيّ على جانب من هذا الصراع، هو الجانب المتمثّل بالصراع بين فقهاء الحنابلة من جهة والصوفيّة من جهة ثانية. وذلك خلال دراسة ابن الجوزيّ باعتباره علمًا من أعلام الفقه الحنبليّ في القرن السادس الهجريّ. ونأمل أن تكون محاولتنا في هذا البحث فاتحةً لدراسات أخرى حول ابن الجوزيّ وغيره من فقهاء الحنابلة في صراعهم مع التصوّف. لا سيّما وأنّ هذا الصراع لا زال ممتدًّا عبر العصور بدءًا من شيخ الإسلام الإمام ابن تيميّة في القرن الثامن الهجريّ حتّى الشيخ محمّد بن عبد الوهاب مؤسّس الدعوة الوهابيّة في العصر الحديث.

محطّات تاريخيّة في حياة ابن الجوزيّ
٥١٠-٥٩٧هـ/ ١١١٦-١٢٠١م

* ولد ابن الجوزيّ في بغداد بين ٥٠٧-٥١٢هـ.

* في عام ٥١٤هـ/ ١١٢٠م فَقَد ابن الجوزيّ أباه واسمه أبو الحسن عليّ بن محمّد وهو لم يتجاوز الثالثة من عمره[١].

* في أواخر عام ٥١٥هـ/ ١١٢١م أو ٥١٦هـ/ ١١٢٢م دخل ابن الجوزيّ «الكتّاب» ليتعلّم القراءة والكتابة، وبعد أن أمضى عامًا في الكتّاب تولّى خاله ابن ناصر رعايته. وبدأ في تلك السنّ يحضر دروس القرآن والحديث[٢] وقد ذكر ابن الجوزيّ في المشيخة قائمة بستّ وثمانين شيخًا أخذ عنهم. ويقول ابن رجب إنّ هذه القائمة ليست شاملة والعدد أكثر من ذلك[٣].

* في عام ٥٢٠هـ/ ١١٢٦م أي عندما كان ابن الجوزيّ في العاشرة أو الحادية عشرة من عمره ألقى أولى مواعظه في جمع غفير من الناس وكان قد علّمه إيّاها شيخه أبو القاسم العلوي (٥٣٦هـ/ ١١٤١م)[٤].

* وفي عام ٥٢٤هـ/ ١٢٢٩م أو ٥٢٥/ ١١٣٠ يحتمل أنّه بدأ بدراسة الفقه وكان في الثالثة عشرة أو الرابعة عشرة من عمره وأنّ أوّل أساتذته ابن الزاغونيّ

(١) إبن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (نشرة فقي): ١/ ٤٠٠.
(٢) م.ن: ١/ ٤٠١.
(٣) م.ن: ١/ ٤٠١.
(٤) إبن الجوزيّ، المنتظم: ١/ ٣٢، وسبط ابن الجوزيّ، مرآة الزمان: ٨/ ٧٢.

وهو فقيه حنبليّ ومن أشهر علماء عصره(٥).

* وفي عام ٥٢٧هـ/١١٣٢م توفّي ابن الزاغونيّ وكان ذلك آخر عهد ابن الجوزيّ في تلقّي فنّ الوعظ. إذ إنّه عيّن بعد ذلك واعظًا في أربعة منابر شغرت بعد موت أستاذه. وبذلك أصبح ابن الجوزيّ واعظًا محترفًا(٦).

* وفي الفترة الممتدّة من سنة ٥٢٧هـم١١٣٢ إلى ١١٤٩/٥٤٤ لم يذكر المؤرّخون شيئًا عن حياة ابن الجوزيّ والمرجّح أنّه في تلك الفترة كان يتابع وعظه في المساجد التي عُيّن لها بعد موت ابن الزاغونيّ.

* في سنة ٥٤١هـ/١١٤٦م قام برحلة إلى مكّة والمدينة للحجّ والزيارة وكانت شهرته قد ذاعت فألقى خطبتين في الحرمَيْن الشريفَيْن. ويعتبر الحجاز البلد الوحيد الذي زاره ابن الجوزيّ في حياته. وقد قام بحجّة أخرى بعد اثنتَي عشرة سنة(٧).

* في سنة ٥٤٤هـ/١١٤٩م تسنّم يحيى بن محمود بن هبيرة(٨) الوزارة وذلك في خلافة المقتفي (٥٣٠-٥٥٥هـ/١١٣٥-١١٦٠م) وابن هبيرة حنبليّ بارز معروف بتقواه والتزامه بأحكام السلفيّين من أهل السنّة الحنابلة. وفي عهده استطاع ابن الجوزيّ أن يلعب دورًا بارزًا في أمور السياسة وكان له حظوة كبيرة في عهده.

* في عام ٥٥٤هـ/١١٥٩م حدث طوفان دجلة الكبير وغرقت فيه مقبرة الإمام أحمد بن حنبل وهدمت منازل في كثير من الأحياء في بغداد ومنها الحيّ

---

(٥) هو عليّ بن عبيدالله بن نصر الزاغونيّ (٤٥٥-٥٢٧هـ/١٠٦٣-١١٣٢م)، سمع الحديث الكثير وقرأ بالقراءات وتفقّه وصنّف في الأصول والفروع وكان له في كلّ فنّ من العلم حظّ. ووعظ مدّة طويلة [أنظر حوله: إبن الجوزيّ، المنتظم: ١٠/٣٠-٣١ ومناقب الإمام أحمد: ص ٩٢٥. وانظر أيضًا ابن رجب، الذيل: ١/٢١٦-٢٢٠].

(٦) يرى د. سوارتز أنّه قد يبدو غير معقول في عصرنا الحاليّ أن يتولّى ابن الجوزيّ في مثل هذه السنّ الصغيرة وظيفة عامّة. إلّا أنّ ذلك كان مألوفًا في العصر الوسيط بين الوعّاظ. مثلًا ابن ناجية وهو واعظ حنبليّ مهمّ ومعاصر لابن الجوزيّ بدأ الوعظ في العاشرة من عمره. [إبن رجب، الذيل: ١/٤٣٦، وأيضًا مقدّمة سوارتز للقصّاص والمذكّرين].

(٧) سبط ابن الجوزيّ، مرآة الزمان: ٨/١٢٤ وأيضًا: م. س: ٨/١٤١.

(٨) سبقت ترجمته، انظر الحياة السياسيّة ص ١٨ حا ٥.

الذي يسكنه ابن الجوزيّ وغرقت كتبه(٩).

* في عام (٥٥٦هـ/ ١١٦١م) توفّي أبو حكيم النهروانيّ(١٠) وهو من أهمّ شيوخ ابن الجوزيّ في الفقه. وقد خلفه ابن الجوزيّ في المدرستين اللتين كان يدرّس فيهما واحداهما بناها النهروانيّ نفسه والثانية هي المدرسة المأمونيّة وقد حقّق ابن الجوزيّ كسبًا معنويًا كبيرًا في تلك السنة عندما عيّن مدرّسًا للفقه الذي يعتبره بنظره أصل العلوم والتذكير حلواؤها(١١).

* في عام ٥٦٠هـ/ ١١٦٤م مات الوزير ابن هبيرة، وبدأ إثر ذلك نجم ابن الجوزيّ بالخفوت موقّتًا. إستمرّ حتّى نهاية عهد المستنجد.

* في عام ٥٦١هـ/ ١١٦٥م حاصر رجال الخليفة إحدى المدرستين اللتين كان ابن الجوزيّ يلقي دروسه فيهما منذ سنة ٥٥٦هـ/ ١١٦١م ممّا اضطرّه للاختفاء ولم يُسمع عنه شيء حتّى وفاة الخليفة المستنجد عام ٥٦٦هـ/ ١١٧٠م.

* تعتبر فترة خلافة المستضيء من ٥٦٦-٥٧٥هـ/ ١١٧٠-١١٧٩م هي الفترة الذهبيّة في حياة ابن الجوزيّ، ففيها استعاد المكانة التي كانت له إبّان عهد ابن هبيرة، وكان فقَدَها في عهد المستنجد. وبلغ ابن الجوزيّ في عهد المستضيء شأوًا لم يضاهه فيه أحد، ممّا ألّب عليه الخصوم والحسّاد.

* في عام ٥٧١هـ/ ١١٧٥م أصدر الخليفة المستضيء قرارًا عيّن بموجبه ابن الجوزيّ مديرًا لحملة مكافحة الزندقة. وظلّ ابن الجوزيّ متمتّعًا بالحظوة في قصر الخلافة حتّى موت المستضيء وبداية عهد الناصر.

وفي هذه السنة أيضًا أي ٥٧١هـ/ ١١٧٥م زوّج ابنته رابعة من ابن رشيد الطبريّ، وزُفّت في حفل عظيم في دار بنفشا إحدى نساء الخليفة. إلّا أنّ صهره لم يعش طويلًا فمات وتزوّجت رابعة من مملوك لابن هبيرة وأنجبا ولدًا هو سبط ابن الجوزيّ الذي دوّن مآثر جدّه في كتابه مرآة الزمان.

وفي هذه السنة أيضًا زوّج ابن الجوزيّ ابنه الثاني أبا القاسم من ابنة الوزير

(٩) إبن الجوزيّ، المنتظم: ١٠/١٩٨-١٩٠، وسبط ابن الجوزيّ، مرآة الزمان: ٨/١٤٣، وابن عماد الحنبليّ، شذرات الذهب: ٤/١٦٩.

(١٠) سبقت ترجمته، انظر في الحياة السياسيّة من هذه الأطروحة، ص ٢٢، حا ٢٢.

(١١) إبن الجوزيّ، لفتة الكبد: ص ٣٠.

ابن هبيرة[١٢].

* في سنة ٥٧٤هـ/١١٧٨م أنجز ابن الجوزيّ ما يعتبره الكثيرون أهم مؤلّفاته وهو كتاب المنتظم في أخبار الملوك والأمم[١٣].

* في عام ٥٩٠هـ/٩٣-١١٩٤م استطاع الجيليّون[١٤] إيغار صدر الخليفة على ابن الجوزيّ، خاصّة بعد تعيين ابن القصّاب الشيعيّ وزيرًا[١٥]. وقد نُفي ابن الجوزيّ إلى واسط. وبذلك تكون واسط هي المدينة الرابعة التي عرفها ابن الجوزيّ في حياته الطويلة بعد بغداد ومكّة والمدينة[١٦].

---

(١٢) سبط ابن الجوزيّ، مرآة الزمان: ٨/٢٠٦-٢٣١. وفيها ذكر مفصل لما أوجزناه من حوادث عام ٥٧١هـ بالنسبة لابن الجوزيّ.

(١٣) م. س: ٨/٢٢٤.

(١٤) يبدو أنّه كان لابن الجوزيّ دور ناشط في محاكمة الشيخ ركن الدين عبد السلام ابن عبد الوهاب بن عبد القادر الجيلي المتّهم باحتوائه في مدرسته كتبا في الفلسفة والزندقة وعلم النجوم ورأي الأوائل. وانتزع الوزير ابن يونس منه مدرسة جدّه وسلّمها إلى ابن الجوزيّ. أنظر: ابن رجب، الذيل: ١/٤٢٥-٤٢٦.
والجيليّون هم أولاد عبد القادر الجيليّ أو الجيلانيّ (٤٧١-٥٦١هـ/١٠٧٨-١١٦٦م) هو عبد القادر بن موسى بن عبدالله بن جنكي دوست الحسني أو محمّد، محي الدين الجيلانيّ أو الكيلانيّ أو الجيليّ، مؤسّس الطريقة القادريّة. من كبار الزهّاد والمتصوّفين. ولد في جيلان وانتقل إلى بغداد شابًا سنة ٤٨٨هـ، فاتّصل بشيوخ في العلم والتصوّف وبرع في أساليب الوعظ وتفقّه وسمع الحديث وقرأ الأدب واشتهر. وكان يأكل من عمل يده. وتصدّر للتدريس والإفتاء في بغداد سنة ٥٢٨هـ وتوفّي فيها. له كتب منها: الغنية لطالب طريق الحقّ - ط والفتح الربّانيّ - ط وغيرها.
[أنظر: الذهبيّ، تاريخ الإسلام، نشرة مرغوليوث *JRAS* (1907) P.P. 267-310 وانظر أيضًا ابن العماد، شذرات الذهب: ٤/١٩٨].

(١٥) سبقت ترجمته في فصل الحياة السياسيّة من هذه الأطروحة ص ٢٣، حا ٢٤.

(١٦) تجدر الإشارة هنا إلى د. مروان قبّاني وهو باحث معاصر ذكر في مقدّمة رسالة لفتة الكبد في نصيحة الولد، ص ١٨ أنّ ابن الجوزيّ قام بعدّة رحلات لطلب العلم. وهذا ما لم يذكره أحد. ونذكر بالمناسبة ما أورده ابن الأثير في كتاب اللباب في تهذيب الأنساب: ١/١١-١٢ من أنّ ابن الجوزيّ اتّهم أبا سعيد السمعانيّ بالتدليس. إذ كان يعبر بشيخه نهر عيسى فيسمع عليه ويقولك حدّثني الشيخ بما وراء النهر. فردّ ابن الأثير قائلًا: «إنّ السمعانيّ ليس به حاجة إلى فعل هذا التدليس وقد رحل إلى ما وراء النهر حقيقه وسمع ببلاده. وإنّما إذا قيل هذا عن ابن الجوزيّ كان صحيحًا لأنّه لم يفارق بغداد ولا تعدّاها فكان يضطرّ إلى التدليس». [أنظر ابن الجوزيّ، ذمّ الهوى (المقدّمة ص ص: ٨-٩، وانظر أيضًا المشيخة (المقدّمة): ص: ٢٨].

* في سنة ٥٩٥هـ/١١٩٨م سمح لابن الجوزيّ بالعودة إلى بغداد بعد أن توسّطت زمرّد والدة الخليفة الناصر. وقد أقيمت لعودته احتفالات شعبيّة كبيرة شارك فيها الخليفة وعائلته.

* في سنة ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م ألقى ابن الجوزيّ وعظًا للمرّة الأخيرة وكان ذلك في جنازة زمرّد أمّ الخليفة. مرض على أثرها وتوفّي بعد ذلك بخمسة أيّام، وهو في السابعة أو الثامنة والثمانين من عمره.

* * *

فهرس المصادر والمراجع

١ - إبن الأثير، الحافظ عزّ الدين (٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م):
الكامل في التاريخ - بيروت - دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر - (١٣٨٥/ ١٩٦٥) ١٢ مجلّدًا.
٢ - إبن تيميّة، الإمام أحمد بن عبد الحليم، تقيّ الدين (٧٢٨هـ/١٣٢٨م):
مجموع فتاوى ابن تيميّة - المجلّد ١١ - كتاب التصوّف، جمع وترتيب خالد بن عبد العزيز بإشراف المكتب التعليميّ السعوديّ بالمغرب (لا، ت).
٣ - إبن الجوزيّ، أبو الفرج عبد الرحمن بن عليّ (٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م):
تلبيس إبليس - تحقيق خير الدين عليّ - بيروت - دار الوعي (لا، ت).
الرياض وروضة العشّاق - مخطوط - دار الكتب الظاهريّة - دمشق - رقم ٩٥٥٥.
صفة الصفوة - بيروت - دار المعرفة للطباعة والنشر (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) ٤ أجزاء - الطبعة الثانية.
كتاب القصّاص والمذكّرين - تحقيق د. مارلين سوارتز - دار المشرق - بيروت ١٩٧١م.
٤ - إبن حجر العسقلانيّ، أبو الفضل أحمد بن عليّ (٨٥٢هـ/١٤٤٨م):
الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة - حيدر أباد - (١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م) ٤ أجزاء.
٥ - إبن رجب، الإمام زين الدين عبد الرحمن بن شهاب الدين، (٧٩٥/ ١٣٥٢م):
الذيل على طبقات الحنابلة - تحقيق محمّد حامد فقي - القاهرة - مطبعة السنّة المحمّديّة ١٣٧٩/ ١٩٥٢م. نشر أيضًا الجزء الأوّل منه بتحقيق هنري لاووست وسامي الدهّان - دمشق - المعهد الفرنسيّ (١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م).
٦ - إبن سينا، أبو عليّ (٣٧٠-٤٢٨هـ/ ٩٨٠-١٠٣٧م):
كتاب الإشارات والتنبيهات - تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف - مصر - سلسلة ذخائر العرب ٢٢.
٧ - إبن عماد الحنبليّ، عبد الحيّ بن أحمد العكريّ (١٠٨٩هـ/١٦٧٨م):
شذرات الذهب في أخبار من ذهب - القاهرة - مكتبة القدسي (١٣٥٠/ ١٩٣٢م).

٨ - إبن كثير، أبو الفداء إسماعيل عمر القرشيّ (٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م):
البداية والنهاية - القاهرة - المطبعة السلفيّة - ١٣٥١هـ/ ١٩٣٣م - ١٤ جزءًا.
٩ - الأصبهانيّ، أبو نعيم أحمد بن عبدالله، الحافظ (٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م):
حلية الأولياء وطبقات الأصفياء - القاهرة - مكتبة الخانجي ومطبعة السعادة (١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م) - ١٠ مجلّدات.
١٠- الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر (٢٥٥هـ/ ٨٦٨م):
البيان والتبيين - تحقيق أحمد عبد السلام هارون - القاهرة - دار الكتب - (١٣٦٨هـ/ ١٩٤٨م).
١١- السرّاج، أبو نصر عبدالله بن عليّ الطوسيّ (٣٨٣هـ/ ٩٨٨م):
اللمع في التصوّف - قدّم له وحقّقه د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور - مصر - دار الكتب - وبغداد مكتبة المثنّى - القاهرة (١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م).
١٢- السلميّ، أبو عبد الرحمن محمّد بن الحسين بن محمّد (٤١٢هـ/ ١٠٢١م):
طبقات الصوفيّة - تحقيق نور الدين شريبة - الناشر جماعة الأزهر للنشر والتأليف - مطابع دار الكتاب العربيّ بمصر - ١٩٥٣م. وكذلك نشره جوهانس بيدرسن - ليدن - ١٩٦٠م.
١٣- الغزاليّ، أبو حامد محمّد بن محمّد، حجّة الإسلام، (٥٠٥هـ/ ١١١١م):
إحياء علوم الدين - مصر - مطبعة البابي الحلبيّ - (١٣٤٦هـ/ ١٩٢٧م)، ٤ أجزاء.
١٤- الفرّاء، القاضي أبو الحسين بن أبي يعلى (٥٦٦هـ/ ١١٣١م):
طبقات الحنابلة - محمّد حامد فقي - القاهرة - (١٢٧٠هـ/ ١٩٥٠م) - مطبعة السنّة المحمّديّة - جزءان.
١٥- القشيريّ، عبد الكريم بن هوازن (٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م):
الرسالة القشيريّة - بيروت - دار الكاتب العربيّ - (١٣٦٧هـ/ ١٩٥٧م).
١٦- الكنديّ، أبو عمرو محمّد بن يوسف الكنديّ المصريّ (٣٥٥هـ/ ٩٦٦م):
الولاة والقضاة - نشرة الأستاذ غست - ١٩ سلسلة جب التذكاريّة - بيروت - مطبعة الآباء اليسوعيّين - ١٩٠٨م - جزء واحد.
١٧- أحمد أمين:
ظهر الإسلام - مكتبة النهضة المصريّة - القاهرة ١٩٦٢م - الطبعة الثانية.
١٨- د. عبد الرحمن بدوي:
تاريخ التصوّف الإسلاميّ - الكويت - وكالة المطبوعات - ١٩٧٨م - ط ٢.
شطحات صوفيّة - الجزء الأوّل أبو يزيد البسطاميّ - الكويت - وكالة المطبوعات - ١٩٧٨ - ط ٣.

١٩- الشيخ عبد الحليم محمود:
المنقذ من خلال الضلال - لحجّة الإسلام الغزاليّ مع أبحاث في التصوّف ودراسات عن الإمام الغزاليّ - دار الكتب الحديثة - القاهرة (لا، ت).

معاجم عربيّة

٢٠- إبن منظور: لسان العرب

مراجع أجنبيّة

1 – Brockelmann – *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, E. J. Brill, 3 Bd und *Supplement*, Edit. 2, 1937-1942.
2 – Molé, Marijam – *Les Mystiques Musulmans*, Paris, 1959.
3 – Swarts, Merlin – *Studies on Islam*, New York, Oxford University Press, 1981.
4 – *The Encyclopedia of Islam*, 2nd. ed.

فهرس المحتويات

الصف والإخراج : شركة الطبع والنشر اللبنانية
(خليل الديك وأولاده)

الطباعة: : أبس ديزاين أند برنتنغ ستر

١٣٩٠-١-٣١/٣/٢٠٠٧